

مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار

لمؤلفه

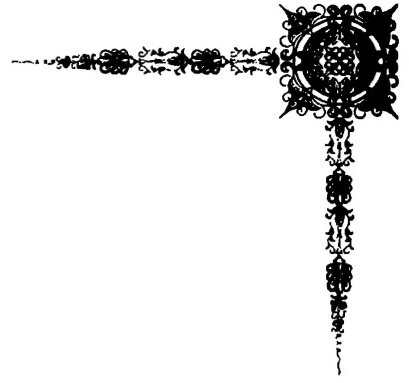
شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصبهاني (٦٧٤-٧٤٩ق)

وهو شرح لكتاب طوابع الأنوار

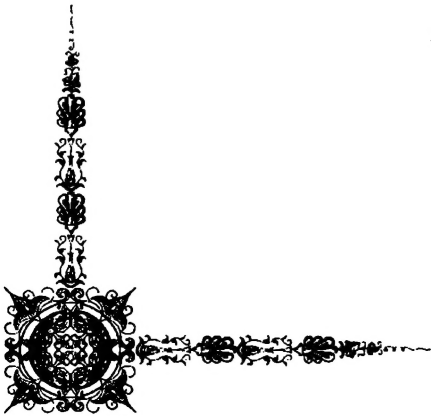
للقاضي عبد الله بن عمر اليبضاوي (م ٨٥٥ق)

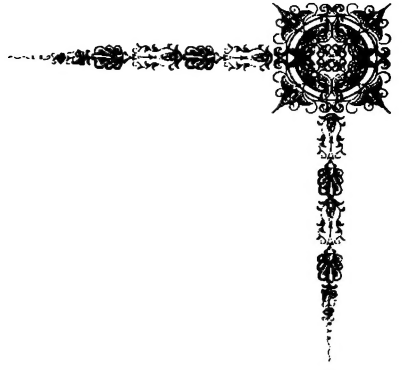
طبعة مُحَقَّقة مزيَّلة بالحواشي

الجزء الثاني



سورة الفجر





مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار

لمؤلفه

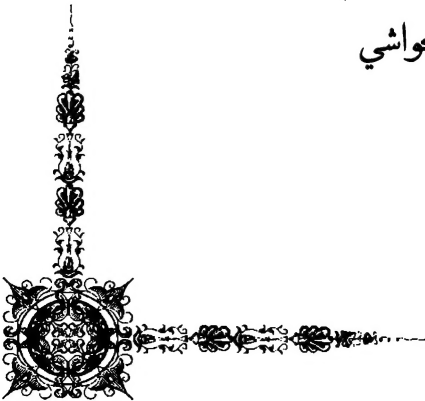
شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصبهاني (٦٧٤-٧٤٩ ق)

وهو شرح لكتاب طوابع الأنوار

للقاضي عبد الله بن عمر اليبضاوي (م ٦٨٥ ق)

طبعة محققة مذيّلة بالحواشي

الجزء الثاني



سرشناسه : بیضاوی، عبدالله بن عمر، -۶۸۵ق.
 عنوان و نام پدیدآور : طوابع الانوار من مطالع الانتظار / لمولفه ناصرالدین عبدالله القاضی البیضاوی.
 مطالع الانتظار فی شرح طوابع الانوار / لمولفه شمس الدین محمود بن عبد الرحمن (ابی لقاسم) الاصفهانی. و بهامشه؛ علی بن محمد الجرجانی.
 مشخصات نشر : قم : رایند ج ۱: ۱۳۹۳- ج ۲: ۱۴۰۰
 مشخصات ظاهری : ج: نمونه.
 شابک : ج ۱: 978-600-92475-6-1؛ ج ۲: 978-622-7317-19-0
 وضعیت فهرست نویسی : فاپا
 یادداشت : عربی.
 یادداشت : ج ۲ (چاپ اول: ۱۴۰۰) (فیبا).
 یادداشت : کتابنامه .
 یادداشت : نمایه .
 موضوع : خدائشناسی - نبوت - امامت
 شناسه افزوده : صفهانی، محمود بن عبد الرحمن، ۶۷۴ - ۷۴۹ق.
 شناسه افزوده : جرجانی، علی بن محمد، ۷۴۰ - ۸۱۶ق.
 رده بندی کنگره : ۱۳۹۳ ۹۶۹۹/۴/۲۱۷/۴ BP
 رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲
 شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۹۶۴۵۲
 اطلاعات رکورد کتابشناسی : فیبا

هویه الكتاب

اسم الكتاب مطالع الانتظار فی شرح طوابع الانوار
 المؤلف شمس الدین محمود بن عبد الرحمن الاصفهانی
 الناشر الرائد
 الطبعة الأولى
 تاریخ الطبعة ۱۴۴۳ ق / ۱۴۰۰ ش
 الكفیه ۵۰۰ دورة
 تصميم الغلاف حسن مجتبی زاده
 التفسید و الإخراج الفني عطاء اله نصرتي
 شابک دوره ۹۷۸-۶۲۲-۷۳۱۷-۲۰-۶
 شابک ۹۷۸-۶۲۲-۷۳۱۷-۱۹-۰



حقوق الطبع محفوظة للناشر

التوزيع: قم، منشورات الرائد، ۰۲۵۳۲۸۱۲۹۰۰ و ۰۹۱۹۷۴۶۳۱۳۳

فهرس المحتويات

النسخ المعتمدة	١١
الكتاب الأول: في الممكنات	١٣
الباب الثالث: في الجواهر	١٣
الفصل الأول: في مباحث الأجسام	١٣
المبحث الأول: في تعريف الجسم	١٧
المبحث الثاني: في أجزاء الجسم	٢٤
أدلة الحكماء على نفي الجوهر الفرد	٣٠
عدم انفكاك الصورة عن الهيولى	٣٧
عدم انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية	٣٩
كيفية تعلق الهيولى بالصورة	٤٠
في إثبات الصورة النوعية	٤١
المبحث الثالث: أقسام الجسم	٤٥
انقسام الأجسام إلى بسائط و مركبات	٤٥
انقسام البسائط إلى فلكيات و عناصر	٤٦
الأفلاك الكلية التسعة	٤٦
الأفلاك الجزئية	٥٠
الكواكب السيارة و الثوابت	٥١
فرعان على وجود الأفلاك التسعة	٥١
الفرع الأول: أن الأفلاك بأسرها شفافة	٥١
الفرع الثاني: أن الأفلاك متحركة	٥٤
صفة الكواكب	٥٥
العناصر الأربعة	٥٦
المركبات	٦٠
المبحث الرابع: في حدوث الأجسام	٦٣
الدليل الأول	٧٠
الدليل الثاني	٧٤
الدليل الثالث	٧٦
أدلة القائلين بقدوم الأجسام	٧٧

٨٥	المبحث الخامس: في تناهي الأجسام.....
٨٧	الفصل الثاني: في المفارقات.....
٨٩	المبحث الأول: في أقسام المفارقات.....
٩٢	المبحث الثاني: في العقول.....
٩٣	الدليل الأول على وجود العقل.....
٩٥	الدليل الثاني على وجود العقل.....
٩٩	المبحث الثالث: في النفوس الفلكية.....
١٠٢	المبحث الرابع: في تجرد النفوس الناطقة.....
١٠٢	الدليل الأول على تجرد النفس الناطقة.....
١٠٤	الدليل الثاني.....
١٠٥	الدليل الثالث.....
١٠٧	الدليل الرابع.....
١٠٨	الدليل الخامس.....
١٠٩	ما دلّ من النقل على تجرد النفس الناطقة.....
١١٢	المبحث الخامس: في حدوث النفس.....
١١٦	المبحث السادس: في كيفية تعلق النفس بالبدن و تصرّفها فيه.....
١١٧	القوى المدركة الظاهرة.....
١٢٠	القوى المدركة الباطنة.....
١٢٤	القوى المحركة الاختيارية.....
١٢٥	القوى الطبيعية.....
١٣٠	المبحث السابع: في بقاء النفس الناطقة بعد الموت.....

١٣٥ الكتاب الثاني: في الإلهيات

١٣٥	الباب الأول: في ذات الله تعالى
١٣٥	الفصل الأول: في العلم به تعالى.....
١٣٧	المبحث الأول: في إبطال الدور و التسلسل.....
١٤٠	الدليل الأول على بطلان التسلسل.....
١٤٢	الدليل الثاني.....
١٤٥	المبحث الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود.....
١٤٧	المبحث الثالث: في معرفة ذاته تعالى.....
١٤٩	الفصل الثاني: في التنزيهات.....

المبحث الأول: أن حقيقته تعالى لا تماثل غيره.....	١٥١
المبحث الثاني: في نفي الجسميّة و الجهة عنه تعالى.....	١٥٤
حجج القائلين بأنه تعالى في جهة و حيّز، و تزييفها.....	١٥٥
المبحث الثالث: في نفي الاتّحاد و الحلول.....	١٥٨
المبحث الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى.....	١٦٠
احتجاج الكرامة على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى.....	١٦٥
المبحث الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى.....	١٦٧
الفصل الثالث: في التوحيد.....	١٧١
الوجه الأول الدالّ على التوحيد على طريقة الحكماء.....	١٧٣
الوجه الثاني.....	١٧٤
الوجه الثالث.....	١٧٥
في الوجهين الدالّين على التوحيد على طريقة المتكلمين.....	١٧٨
الباب الثاني: في صفاته تعالى.....	١٨١
الفصل الأول: في الصفات التي يتوقّف عليها أفعاله.....	١٨١
المبحث الأول: في القدرة.....	١٨٣
قدرته تعالى و بطلان قَدَم العالم.....	١٨٤
الوجه الأول للقاتل بأنّ الواجب تعالى موجب بالذات.....	١٨٨
الوجه الثاني.....	١٩٠
الوجه الثالث.....	١٩١
الوجه الرابع.....	١٩٢
قدرته تعالى على جميع الممكنات.....	١٩٢
المبحث الثاني: في أنّه تعالى عالم.....	١٩٧
احتجاج النافين لعلمه تعالى.....	٢٠٢
علمه تعالى بكلّ المعلومات كما هي.....	٢٠٣
مغايرة علمه تعالى لذاته.....	٢٠٧
احتجاج القائلين بعدم مغايرة الصفات لذاته تعالى.....	٢١١
طريقة المحقّقين في إثبات علم الباري تعالى.....	٢١٣
المبحث الثالث: في الحياة.....	٢١٦
المبحث الرابع: في إرادته تعالى.....	٢١٧
في أن إرادته غير محدثة.....	٢٣٠

٢٢٣	الفصل الثاني: في سائر الصفات.....
٢٢٥	المبحث الأول: في السمع و البصر.....
٢٢٨	المبحث الثاني: في الكلام.....
٢٢٩	صدقه تعالى.....
٢٣٠	المبحث الثالث: في البقاء.....
٢٣٢	المبحث الرابع: في صفات أخر أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري.....
٢٣٤	المبحث الخامس: في التكوين.....
٢٣٦	المبحث السادس: في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة.....
٢٤١	في أدلة المعتزلة على نفي رؤيته تعالى.....
٢٤٧	الباب الثالث: في أفعاله تعالى.....
٢٤٩	المسألة الأولى: في أفعال العباد.....
٢٥٢	أدلة المعتزلة على أن أفعال العبد باختياره.....
٢٥٦	قول أهل التحقيق و هو الأمر بين الأمرين.....
٢٥٨	المسألة الثانية: في أنه تعالى يريد للكائنات.....
٢٥٩	أدلة المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الشر و الكفر و المعصية.....
٢٦٢	كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى على طريقة الحكماء.....
٢٦٤	المسألة الثالثة: في التحسين و التقبيح.....
٢٦٧	المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يجب عليه شيء.....
٢٦٩	المسألة الخامسة: في أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض.....
٢٧٢	المسألة السادسة: الغرض من التكليف.....

٢٧٥ الكتاب الثالث: في النبوة و ما يتعلق بها.....

٢٧٥	الباب الأول: في النبوة.....
٢٧٧	المبحث الأول: في احتياج الإنسان إلى النبي.....
٢٨٠	احتياج الإنسان إلى النبي على طريقة حكماء الإسلام.....
٢٨٣	المبحث الثاني: في بيان إمكان المعجزات.....
٢٩٣	المبحث الثالث: في نبوة نبيتنا عليه السلام.....
٢٩٥	إثبات نبوة نبيتنا صلى الله عليه و آله بإخباره عن المغيبات.....
٣٠٠	إثبات نبوة نبيتنا صلى الله عليه و آله بسيرته و صفاته المتواترة.....
٣٠١	إثبات نبوة نبيتنا صلى الله عليه و آله بإخبار الأنبياء المتقدمين.....

٣٠١	دفع شبهة البراهمة و بيان فوائد البعثة.....
٣٠٤	دفع شبهة اليهود و بيان جواز النسخ.....
٣٠٧	المبحث الرابع: في عصمة الأنبياء.....
٣١٠	دفع شبه القائلين بجواز صدور الذنب عن الأنبياء.....
٣١٠	عصمة نبيتنا صلى الله عليه و آله.....
٣١١	عصمة آدم عليه السلام.....
٣١٢	عصمة إبراهيم عليه السلام.....
٣١٣	عصمة يوسف عليه السلام و إخوته.....
٣١٣	عصمة داود عليه السلام.....
٣١٤	حقيقة العصمة.....
٣١٦	المبحث الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة.....
٣٢٠	المبحث السادس: في الكرامات.....
٣٢٣	الباب الثاني: في الحشر و الجزاء.....
٣٢٥	المبحث الأول: في إعادة المعدوم.....
٣٢٦	أدلة المنكرين لجواز إعادة المعدوم.....
٣٣٠	المبحث الثاني: في حشر الأجساد.....
٣٣٣	عدم توقف المعاد الجسماني على إعدام الأجزاء بالكلية.....
٣٣٥	المبحث الثالث: في الجنة و النار.....
٣٣٧	في أن الجنة و النار مخلوقتان الآن.....
٣٤١	المبحث الرابع: في الثواب و العقاب.....
٣٤٤	أدلة المعتزلة و الخوارج على وجوب عقاب الكافر و صاحب الكبيرة.....
٣٤٥	أدلة المعتزلة على دوام عقاب صاحب الكبيرة.....
٣٤٨	قول الأشاعرة في الثواب و العقاب.....
٣٤٩	انقطاع وعيد المؤمن العاصي.....
٣٥٠	دفع القول باستحالة دوام الثواب و العقاب.....
٣٥٤	المبحث الخامس: في العفو و الشفاعة لأصحاب الكبائر.....
٣٥٥	في العفو عن أصحاب الكبائر.....
٣٥٦	في الشفاعة لأصحاب الكبائر.....
٣٥٨	المبحث السادس: في إثبات عذاب القبر.....
٣٦٠	المبحث السابع: في سائر السمعيات.....
٣٦١	المبحث الثامن: في الأسماء الشرعية.....

الباب الثالث: في الإمامة	٣٦٥
المبحث الأول: في وجوب نصب الإمام	٣٦٧
أدلة الإمامية على أن نصب الإمام واجب على الله تعالى	٣٦٩
المبحث الثاني: في صفات الأئمة	٣٧١
عصمة الإمام	٣٧٣
المبحث الثالث: فيما تحصل به الإمامة	٣٧٥
أدلة الإمامية على انحصار ثبوت الإمامة في التنصيب	٣٧٦
المبحث الرابع: في أن الإمام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر	٣٧٨
أدلة الشيعة على إمامة علي عليه السلام	٣٨٤
في دلالة آية الولاية	٣٨٦
في دلالة حديث المنزلة	٣٩٠
أفضلية علي عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه و آله	٣٩١
أفضلية أبي بكر	٣٩٦
المبحث الخامس: في فضل الصحابة	٣٩٩
الفهارس الفتيّة	٤٠١
١. فهرس الآيات الكريمة	٤٠٣
٢. فهرس الأحاديث و المنقولات	٤١٥
٣. فهرس المصطلحات و المفردات الفتيّة	٤١٧
٤. فهرس الأعلام و الفرق و القبائل و الجماعات و الكتب	٤٣١
مصادر التحقيق	٤٣٩

النسخ المعتمدة

١. النسخة «أ»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٦٩٥٢. كاتبها: محمد بن موسى الأزاعي. تأريخ الاستنساخ: سنة ٧٨٣ هجرية. والنسخة تحتوي على المتن والشرح.
٢. النسخة «ب»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٦٥٧٨. كاتبها و تأريخ استنساخها مجهول. والنسخة تحتوي على الشرح، و حواشي المحقق الشريف الجرجاني.
٣. النسخة «ج»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ٣١٩٦٩. أهداها السيد محمد صادق الطباطبائي، كاتبها و تأريخ استنساخها مجهول. والنسخة تحتوي على الشرح و المتن بهامشها.
٤. النسخة «د»: وهي النسخة المطبوعة بالطبعة المعدنية مع المتن و حواشي السيد الشريف الجرجاني، بالمطبعة الخيرية بمصر عام ١٣٣١هـ
٥. النسخة «س»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٠٤٧٢. كاتبها و تأريخ استنساخها مجهول. والنسخة تحتوي على متن طوابع الأنوار للبيضاوي فقط.
٦. النسخة «ش»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٤٢٩٩. كاتبها: أبو القاسم أحمد بن عبدالله بن علي الأصفهاني. تأريخ الاستنساخ: ٢٣ جمادي الأولى سنة ٦٧٩ هجرية. والنسخة تحتوي على متن طوابع الأنوار للبيضاوي فقط.

الكتاب الأول: في الممكنات

الباب الثالث: في الجواهر

الفصل الأول: في مباحث الأجسام

الفصل الثاني: في المفارقات

الفصل الأول: في مباحث الأجسام

المبحث الأول: في تعريف الجسم

المبحث الثاني: في أجزاء الجسم

المبحث الثالث: أقسام الجسم

المبحث الرابع: في حدوث الأجسام

المبحث الخامس: في حدوث النفس

المبحث السادس: في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه

المبحث السابع: في بقاء النفس الناطقة بعد الموت

قال:

الباب الثالث: في الجواهر. قال الحكماء: الجوهر إما أن يكون محلاً وهو الهيولى، أو حالاً وهو الصورة، أو مركباً منهما وهو الجسم، أو لا كذلك، وهو المفارق؛ فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس، وإلا فهو العقل.

وقال المتكلمون: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز إما أن يقبل القسمة فهو الجسم، أو لا، فهو الجوهر الفرد. ومباحث الباب تنحصر في فصلين.

أقول:

لما فرغ من الباب الثاني في الأعراض شرع في الباب الثالث في الجوهر، وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الأول من الباب الأول.

قال الحكماء: الجواهر منحصرة في خمسة: الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل. وذلك؛ لأن الجوهر إما أن يكون محلاً لجوهر آخر وهو الهيولى، أو حالاً في الجوهر^٢ وهو الصورة، أو مركباً منهما وهو الجسم، أو لا يكون كذلك - أي: لا يكون محلاً ولا حالاً ولا مركباً منهما - وهو المفارق. والمفارق إن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف^٤ فهو النفس، وإن لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل.

وقال المتكلمون: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز إما أن يقبل القسمة فهو الجسم، أو لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد، هذا عند الأشاعرة^٥. وعند المعتزلة^٦ إن قبل الجوهر القسمة في جهة فقط

١. د: و هو.

٢. د، س: و هو.

٣. أ، ج: جوهر آخر.

٤. أ، ج: - والتصرف.

٥. هم أتباع أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. كان معتزلياً وأعلن تخليه عن المعتزلة في مسجد البصرة واعتنق مذهباً جديداً. كان هذا المذهب ضعيفاً في بداية نشوئه، وبمجرد وصول الوزير نظام الملك إلى الوزارة قام بتوطيده وتوحيده، وأسس المدرسة النظامية في بغداد لترويج ذلك المذهب. وقد عدهم الشهرستاني من الصفاتية؛ لأنهم قالوا بزيادة صفات الله على ذاته، ولهم مقالات على خلاف المعتزلة، كما جاء ذلك مفضلاً في الكتب الكلامية. وأكثر أهل السنة على مذهب الأشاعرة. انظر عنهم: الإبانة في أصول الديانة؛ الفرق بين الفرق ٢٩٩ وما بعدها؛ الملل والنحل ١: ١٠٦-١١٨.

٦. إحدى الفرق الكبار المنتسبة إلى أهل القبلة وتحتها عدة فرق. وسما معتزلة لاعتزال رئيسهم واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري فسماهم الحسن معتزلة. وقد أجمعت على نفي صفات الله وخلق القرآن، وأن العبد يخلق فعله، وأن مرتكب الكبيرة موحد مخلد في النار، ونفوا الشفاعة، ويرون الخروج على السلطان وترك طاعته. ولهم أصول خمسة هي: العدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين و

فهو الخط، وإن قبل القسمة في جهتين فهو السطح، وإلا فهو الجسم.
ولا اختلاف بينهم في المعنى، بل في التسمية. ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين؛ الأول:
في مباحث الأجسام،^١ الثاني: في المفارقات.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتفصيلها في كتبهم. راجع عنها: مقالات الإسلاميين: ١٥٥-٢٧٨؛ اعتقادات فرق المسلمين و
المشركين: ٧-١٨؛ الملل والنحل ١: ٥٦-٩٦؛ البدء والتاريخ ٥: ١٤٢-١٤٤؛ الفرق بين الفرق: ٩٣-١٨٩.
١. أ. + الفصل.

[الفصل الأول: في مباحث الأجسام]

[المبحث الأول: في تعريف الجسم]

قال:

الفصل^١ الأول: في مباحث الأجسام، وفيه مباحث^٢؛ الأول: في تعريف الجسم. الحدّ المرضي عند جمهور المتأخرين^٣ أنّه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة. واعترض عليه: بأنّ الجوهر لم تثبت جنسيته. والقابل إن كان عرضاً لم يكن جزء الجوهر، وإن كان جوهرأ دخل الجنس فيه، ويستدعي فصلاً آخر ويتسلسل. وبهذا علم أنّ الجوهر لا يكون جنساً.

وقالت المعتزلة إنّ الطويل العريض العميق. وقال بعض أصحابنا إنّ مركّب من جزئين^٤ فصاعداً. ولا شك أنّ حقيقة الجسم أظهر من ذلك.

أقول:

الفصل الأول: في مباحث الأجسام. وهي خمسة؛ الأول: في تعريف الجسم، الثاني: في أجزائه، الثالث: في أقسامه، الرابع: في حدوثه^٥، الخامس: في تناهي الأجسام. المبحث الأول: في تعريف الجسم. اعلم: أنّ التصديق بوجود الجسم لا يفتقر إلى نظر؛ لأنّ الجسم في ذاته محسوس، بل لأنّه بالحوّس أدرك النفس بعض أعراضه، كسطحه من مقولة الكمّ و لونه من مقولة الكيف.

ثمّ إنّ الحّسّ لمّا أدّى إلى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكماً ضرورياً- أي: غير مفتقر إلى نظر و تركيب قياس- فالجسم محسوس من جهة أعراضه المذكورة، معقول من جهة ذاته، فليس الجسم بمحسوس صرف، بل الحّسّ معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم.

١. أ. س: - الفصل.

٢. أ. د: - وفيه مباحث.

٣. س: عند الجمهور.

٤. أ: جوهرين.

٥. أ. ج: حدوثها.

وليس كلّ ما يحكم به العقل حكماً ضرورياً يشترط فيه أن يكون مأخوذاً من الحسّ من جميع الوجوه، بل منه ما يؤخذ كذلك و منه ما لا يؤخذ من الحسّ أصلاً، و منه ما يؤخذ من الحسّ من بعض الوجوه.

و التصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث؛ فإنّ الحسّ أدّى إلى العقل تصوّر سطوح و أحوالها، فحيث أدّى إليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكماً ضرورياً؛ و إن كان حكم العقل به متوقفاً على ذلك الإدراك الحسيّ.

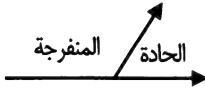
و أما تعريفه؛ فالحدّ المرضي للجسم^١ عند جمهور المتأخّرين أنّ الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة- أي: الطول و العرض و العمق- المتقاطعة على الزوايا القائمة.

هذا حدّ رسمي للجسم لا حدّ ذاتي له- سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر أو لازم لها- لأنّ القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصّة^٢ لا من الذاتيات.

و الزاوية القائمة هي إحدى المتساويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عموداً عليه- أي: لا ميل فيه إلى أحد الجانبين- هكذا:



فإن مال الخطّ القائم إلى أحد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال إليه حادة، و من الجانب الذي مال عنه منفرجة، هكذا:



و المراد بكونه قابلاً، كونه ممكناً أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة، لا أنّ الأبعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل، أي: يمكن أن يفرض فيه بعدّ، ثم يفرض فيه بعدّ آخر مقاطع للأول على زاوية قائمة، ثم يفرض فيه بعدّ ثالث مقاطع لهما على زوايا قائمة أيضاً.

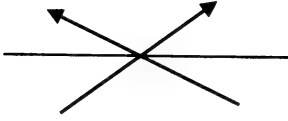
و إنّما قيد الأبعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة؛ لأنّ السطح قد يتقاطع فيه أبعاد كثيرة،

١. أ: - للجسم.

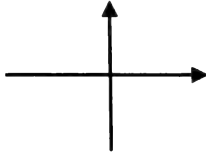
٢. د: الخارجية.

٣. أ، د: - زوايا.

لكن لا على زوايا قائمة، فلو لم تقيد الأبعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصّة للجسم^١؛ لمشاركة السطح للجسم فيه؛ فإنّ السطح قد يتقاطع فيه أبعاد كثيرة، لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة، بل السطح يتقاطع فيه أبعاد ثلاثة أو^٢ أكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة:



و أما على زوايا قائمة، فلا يتقاطع فيه سوى بُعدين فقط، هكذا:



فالأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختصّ بالجسم.

وليس القيد المذكور - أي: التقاطع على زوايا قائمة - لإخراج السطح؛ فإنّ السطح عرض يخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة إلى قيد آخر يخرج به، بل القيد المذكور إنّما هو لأجل أن يكون القابل للأبعاد الثلاثة خاصّة للجسم؛ فإنّه بدون هذا القيد لا يكون خاصّة له. فإن قيل: هذا التعريف للجسم الطبيعي، والقيد المذكور لا يكون خاصّة له؛ لأنّ الجسم التعليمي يشاركه فيه.

أجيب: بأنّ الخاصّة هو قوله: «القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة»، والجسم التعليمي لا يشاركه^٣ فيه؛ فإنّ القابل للأبعاد الثلاثة تكون الأبعاد الثلاثة خارجة عنه، والجسم التعليمي لا تكون الأبعاد الثلاثة خارجة عنه، بل مقومة له، وقد مرّ أنّ المراد بالقابل للأبعاد الثلاثة ما يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة.

وقد فسّر هذا الإمكان بالإمكان العام ليندرج فيه ما يكون الأبعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل. وما لا يكون الأبعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل كالأفلاك، وما لا يكون شيء منها حاصلاً فيه بالفعل

١. أ: الجسم.

٢. أ: و.

٣. أ: لا يشارك.

٤. ب، د: - قد.

كالكرة المصمتة.

واعلم: أنَّ بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدّاً تامّاً^١ ذاتياً للجسم، واعترض عليه: بأنّ الجوهر لم تثبت جنسيته، بل ثبت عدم جنسيته؛ لما سنيّن إن شاء الله تعالى^٢، وقد وضع مكان الجنس، فلا يكون هذا التعريف حدّاً للجسم.

و القابل للأبعاد الثلاثة إن كان عرضاً لم يكن جزءاً للجوهر؛ لأنّ جزء الجوهر جوهر، وإذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلاً وقد جعل مكان الفصل، فلا يكون هذا التعريف حدّاً. وإن كان القابل جوهرًا- والفرض أنّ الجوهر جنس للجواهر- فيلزم دخول الجنس فيه و يستدعي فصلاً آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال؛ لأنّه تسلسل في الأمور الموجودة المترتبة إلى غير النهاية.

قوله: «و بهذا علم أنّ الجوهر لا يجوز أن يكون جنساً للجواهر»؛ لأنّه لو كان الجوهر جنساً للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرًا؛ ضرورة أنّ جزء الجوهر جوهر، فيكون الجنس داخلًا في طبيعة^٣ الفصل، ويحتاج الفصل إلى فصل هو جوهر، ويلزم^٤ التسلسل.

وفيه نظر؛ فإنّ القابل الذي هو الفصل يكون جوهرًا على معنى أنّ الجوهر صادق عليه، ولا يلزم أن يكون الجوهر جنساً له؛ لجواز أن يكون عرضاً عاماً له؛ فإنّ جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس، فلا يلزم التسلسل.

و بهذا علم جواب الدليل الذي ذكره^٥ على^٦ أنّ الجوهر لا يجوز أن يكون جنساً للجواهر النوعية. ومن يقول إنّ الجوهر جنس للجواهر يريد أنّ الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها و لفصولها، كما هو حال كلّ جنس بالنسبة إلى نوعه؛ فإنّه يكون جنساً للنوع عرضاً عاماً لفصله.

١. أ.ج. - تامّاً.

٢. أ.ج. - إن شاء الله تعالى.

٣. ج. حقيقة.

٤. ج. فيلزم.

٥. ج. ذكره.

٦. أ. - على.

قال الإمام: على هذا التعريف شكوك ثلاثة:

الأول: أنه تعريف الشيء بما هو أخفى منه؛ لأنّ كلّ عاقل يعلم في^١ كلّ واحد من الأجسام المشاهدة كونه ذا حجم^٢ و متحرّراً، إلى غيره من العبارات؛ وإن كان لا يخطر بباله الزاوية، فضلاً عن تصوّر الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكره؛ فإنّ ذلك من التصرّوات الغامضة التي لا تحصل إلّا للأفراد.

الثاني: إذا قلنا الجسم ما يكون كذا، فإن كان المقصود أنّ المراد من لفظ الجسم كذا، لم يعرف منه أنّ الجسم المشاهد هل هو كذا، وحاصله يرجع إلى تفسير اللفظ، وإن كان المراد أنّ الحقيقة المشار إليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة، كان ذلك^٣ دعوى، ولا بدّ في إثباتها إما من الضرورة أو من النظر. ولأنّ الدعوى لا تمكن إلّا بعد تصوّر المحكوم عليه. فقولنا: «الجسم ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه» متوقّف على تصوّر الجسم، فلو استفدنا تصوّر الجسم منه لزم الدور.

ولا يقال: إنّ الجسم متصوّر لذاته ابتدائاً، وهذا التعريف يفيد كمال التصرّو.

لأنّا نقول: هذا التعريف رسم، وأنّه لا يفيد كمال التصرّو.

الثالث: الجسم عندكم مركّب من الهيولى والصورة، ولا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابلية الأبعاد؛ لأنّ الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل، فلو كان مع ذلك جزءاً من القابل لكان الشيء الواحد مبدءاً للقبول والفعل، وذلك محال.

وإذا لم تكن الصورة جزءاً ممّا هو قابل للأبعاد من حيث هو قابل لها، لم يكن القابل للأبعاد إلّا الهيولى، فيكون الحدّ الذي ذكرتموه غير متناول للجسم البتة، بل للهيولى فقط^٤. غاية ما في الباب أن يقال: الهيولى لا تقبل الأبعاد إلّا بعد قبول الصورة أولاً، لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الجسمية، فالقابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها، لا مجموع الهيولى و

١. أ: من.

٢. أ، ج: حجماً.

٣. أ: - ذلك.

٤. أ: التعريف.

٥. أ، ب: - فقط.

الصورة^١، ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست إلا الهيولى، فظهر أنَّ التعريف الذي ذكرتموه لا ينطبق على مذهبهم إلا على الهيولى.

ثم قال الإمام: وقد يمكن تكلف الأجوبة عن هذه الشكوك، لكن الأولى أن يقال: إن ماهية الجسم متصورة تصوراً أولاً؛ لأنَّ كلَّ أحد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزاً وجسماً، ويميّز بينه وبين ما ليس كذلك، وقد عرفت أنَّ كلَّ ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه.

وقد أجب عن الأول: بأنَّه إنما يكون تعريفاً بالأخفى لو تُصوّر الجسم قبل تصوّر هذه الخاصّة، وليس كذلك؛ فإنَّه قد يتصوّر هذه الخاصّة من لا يمكنه أن يعبر عنها ويوضحها.

وعن الثاني: بأنَّ المراد أنَّ حقيقة الجسم هو كذا على أن يكون المذكور معرفاً للجسم، ولا نسلم أنَّه يكون دعوى؛ فإنَّ ذكر المعرّف عند التعريف ليستقل الذهن منه إلى المعرّف، لأنَّ يخبر به عن المعرّف، ليكون ذلك دعوى.

وعن الثالث: أنَّه لا نسلم أنَّه لا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابلية الأبعاد.

قوله: لأنَّ الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل، فلو كان مع ذلك جزءاً من القابل لكان الشيء الواحد مبدءاً للقبول والفعل.

قلنا: لا يلزم من كونه جزءاً من القابل أن يكون الشيء الواحد مبدءاً للقبول والفعل، بل يكون مبدأ القبول المجموع من الصورة والهيولى، ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها، ولا محذور فيه.

ولئن^٢ سلم أنَّه يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدءاً للقبول والفعل، ولكن لا نسلم أنَّه محال، وإنَّما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدّد، وهو ممنوع؛ فإنَّ الصورة لها وجود وماهية ولما هيّتها مقومات؛ ضرورة تركبها من الجنس والفصل على تقدير أن يكون الجوهر جنساً للأشياء المندرجة تحته.

ولئن سلم أنَّ الجوهر ليس بجنس لها، فلا يكون لما هيّتها مقومات، لكن يكون لها إمكان وجود^٣

١. د: لا مجموع الهيولى مع الجسمية.

٢. أ، ب: و قوله.

٣. أ: وإن.

٤. هامش ب: بالنظر إلى ذاته.

ووجوب وجود^١، و^٢ الشيء الواحد يجوز أن يكون مبدءاً للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدّد.
وقالت المعتزلة: الجسم هو الطويل العريض العميق، أي: الجسم ما يتأتى أن يفرض فيه طول و
عرض وعمق.

وقال بعض أصحابنا ممّن أثبت كون الجسم مركّباً من الأجزاء التي لا يتجزّى: الجسم هو
المركّب من جوهرين فصاعداً.

قال المصنّف: ^٣ لا شكّ أنّ حقيقة الجسم أظهر ممّا ذكرنا من التعريفات؛ لأنّ كلّ عاقل يعلم في
كلّ واحد من الأجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحرّراً؛ وإن كان لا يخطر بباله الزاوية، فضلاً عن
تصوّر الزوايا القائمة على الوجه المذكور، والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزّى؛ فإنّ
ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل إلّا للأفراد^٤.

١. ج: إمكان وجود وجوب. هامش ب: بالنظر إلى علته.

٢. ج: + وجود.

٣. أ: + و.

٤. هامش ب: الأذكاء.

[المبحث الثاني: في أجزاء الجسم]

قال:

الثاني: في أجزائه. ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام البسيطة الطباع مركبة من أجزاء صغار لا تنقسم أصلاً، وقيل: فعلاً، وقيل: من أجزاء غير متناهية. وذهب الحكماء إلى أنها متصلة في نفسها، كما هي عند الحنّ قابلة لانقسامات غير متناهية.

حجة المتكلمين أن الجسم قابل للقسمة، وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد، وإلا لقامت به وحدته، وانقسمت بانقسامه.

و أيضاً: كل جسم^١ منقسم يتميز مقاطع أجزائه بخواص مختلفة، فيكون منقسماً بالفعل متعدداً بتعدد تلك الخواص العارضة لها.

و أيضاً: هوية القسمين المتفصلين بالتقسيم إن كانت حاصلة قبل التقسيم، فهو المطلوب، وإلا لكان التقسيم إعداماً للجسم الأول وإحداثاً للقسمين. فعلى هذا لو شقّ بعوضٍ برأسٍ إبرته سطح البحر أعدم البحر الأول وأوجد بحراً آخر، وفساده لا يخفى.

ثبت أن كل جسم ليس بواحد في نفسه، بل هو مركب من أجزاء، وتلك الأجزاء لا تنقسم، وإلا لكانت ذات أجزاء أخر، فيكون الجسم مركباً من أجزاء لا نهاية لها، وهو محال؛ لأن كل عدد - متناهياً كان أو غيره - فالواحد موجود فيه، فإذا أخذنا ثمانية أجزاء بحيث يكون في كل جهة حجم، يحصل جسم متناهي الأجزاء، وحينئذ تكون نسبة حجمها إلى حجم سائر الأجسام نسبة متناه القدر إلى متناه القدر، لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم، فلو كان جسم متناهي القدر من أجزاء غير متناهية لكانت نسبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه، هذا خلف.

ولأنه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة؛ لتوقفه على قطع أجزائها، وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله، فيكون قطعه في زمان غير متناه.

و أيضاً: النقطة موجودة بالاتفاق، وهي لا تقبل القسمة، فإن كانت جوهرأ كما هو عندنا حصل^٢ المطلوب، وإن كانت عرضاً لم ينقسم محلّها، وإلا لانقسمت بانقسامه أيضاً.

و أيضاً: فالحركة الحاضرة غير منقسمة، وإلا لما كان الكل حاضراً، فلا ينقسم ما فيه، ثبت أن في الأجسام ما لا يقبل القسمة.

١. س: - جسم.

٢. أ: فهو.

لا يقال: إنّ الحركة ليست إلّا الماضي والمستقبل؛ لأنّه يوجب أن لا توجد الحركة أصلاً.
أقول:

المبحث الثاني: في أجزاء الجسم. فنقول: كلّ جسم إما مؤلف من أجسام^١ مختلفة الطبائع كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير مثلاً، وإما مفرد. ولا شك أنّ الجسم المفرد- أي: الجسم الذي هو بسيط الطبع، أي: ليس فيه تركيب قوى و طبائع، كالماء- قابل للقسمة، فلا يخلو إما أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أو لا تكون، وعلى كلّ من التقديرين إما أن تكون^٢ الانقسامات متناهية أو غير متناهية.

فهذه أربع احتمالات؛ أحدها: كون الجسم المفرد مؤلفاً من أجزاء متناهية صغار لا تنقسم أصلاً- أي: لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً- وهو مذهب جمهور المتكلمين. وقيل: لا تنقسم فعلاً، ولكن تنقسم وهماً وفرضاً، وهو مذهب طائفة من القدماء.

وثانيها: كون الجسم مركباً من أجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم أصلاً، وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام^٣ من متكلمي المعتزلة.

وثالثها: كونه غير متألف من أجزاء، بل هو متّصل في نفسه كما هو عند الحنّس، لكنّه قابل لانقسامات متناهية، وهو ما اختاره محدّد الشهرستاني^٤.

ورابعها: كونه غير متألف من أجزاء، بل هو متّصل في نفسه كما هو عند الحنّس، لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية، وهو ما ذهب إليه الحكماء.

١. د: أجزاء.

٢. ج: - أن تكون.

٣. هو: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، تلميذ أبو الهذيل العلاف، وابن اخته. من أئمة المعتزلة، وهو شيخ النظامية التي نسبت إليه من أذكياء المعتزلة، وذوي النباهة فيهم. من أشهر تلاميذه الجاحظ، توفي ما بين سنة ٢٢١ق و سنة ٢٣١ق. راجع عنه: طبقات المعتزلة: ٤٩؛ مقالات الإسلاميين: ٤٨٧-٤٨٨؛ الملل والنحل: ٦٧: ١-٧٣؛ الفرق بين الفرق: ١١٣-١٤١؛ الأعلام: ٤٣: ١.

٤. هو: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (٤٧٩-٤٨٨ق)، من فلاسفة الإسلام. كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. ولد في شهرستان (بين نيسابور وخوارزم) وانتقل إلى بغداد سنة ١٠٥ق، فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده وتوفي بها. من كتيبه: الملل والنحل، نهاية الإقدام في علم الكلام، الإرشاد إلى عقائد العباد، تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام، مصارعات الفلاسفة، تاريخ الحكماء، المبدأ والمعاد، تفسير سورة يوسف، ومفاتيح الأسرار ومصايح الأبرار. راجع عنه: الأعلام: ٦: ٢١٥؛ شذرات الذهب: ٦: ٢٤٦-٢٤٧؛ معجم البلدان: ٣: ٣٧٧.

حجة المتكلمين على الجزء الأول من مذهبهم - وهو أنَّ الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من أجزاء بالفعل - من وجوه:

الأول: أنَّ الجسم قابل للقسمة، وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد؛ لأنه لو كان واحداً لقامت به وحدته، وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم؛ لأنَّ انقسام المحلِّ يقتضي انقسام الحال.

ولقائل أن يقول: الوحدة من الأمور الاعتبارية ليست بموجودة في الأعيان، حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به، والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل، والواحدة قائمة به من حيث هو متّصل لا انقسام فيه، فإذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة، أي: تبطل ولا تنقسم.

الثاني: أنَّ كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع أجزائه بخواص مختلفة؛ فإنَّ مقطع^١ كل جزء يمكن يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الآخر؛ فإنَّ مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتّصف بالنصفية إلا هو، وكذا مقطع الثلث والرّبع. وإذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل^٢ - وعند الحكماء أنَّ الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل - لزم^٣ أن يكون الجسم منقسماً بالفعل متعدداً بتعدد تلك الخواص.

ولقائل أن يقول: إنَّ ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية، وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض.

الثالث: إذا قسم جسم حتى صار جسمين فهوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم إن كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل التقسيم، فيلزم تركّب الجسم من الأجزاء بالفعل، وهو المطلوب.

قوله: «وإلا» أي: وإن لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم، فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد وحدث هاتان الهويتان، فيكون التقسيم إعداماً للجسم الأول وإحداثاً للجسمين الآخرين. فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقّت برأس إيرتها

١. أ. ب. - مقطع.

٢. ج. د. + تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل؛ لامتناع أن يكون المعدوم متّصفاً بخواص مختلفة.

٣. جواب لقوله: وإذا. وقوله: «و عند الحكماء إلى آخره» حال.

جزءاً من سطح ماء البحر المحيط أعدمته البحر الأول و أوجدت^١ بحرأً آخر؛ لأنه متى تفرّق الاتصال في موضع شقّ الإبرة فقد فنى ذلك المقدار، و متى فنى ذلك المقدار فقد فنى ما كان متصلاً به، و هلمّ جزءاً إلى آخر البحر، و فساده لا يخفى على أحد^٢.

و لقائل أن يقول: لا امتناع في رفع الاتصال و حدوث الانفصال بالقسمة، بل رفع الاتصال و حدوث الانفصال بالقسمة أمر محسوس.

قوله: «ثبت أنّ كلّ جسم ليس بواحد في نفسه، بل هو مركّب من أجزاء» حاصلة بالفعل. و لقائل أن يقول: إذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت أنّ الجسم ليس بواحد في نفسه، و لا أنّه مركّب من أجزاء حاصلة بالفعل.

قوله: «و تلك الأجزاء لا تنقسم»، أراد به إثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين، و هو أنّ الأجزاء التي يتألّف منها الجسم لا تنقسم. بيانه من وجوه:

الأول: أنّ تلك الأجزاء لا تنقسم؛ لأنّها لو كانت منقسمة لكانت ذوات أجزاء آخر بالفعل؛ لما مرّ من الوجوه، فيكون الجسم مركّباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل، و هو مذهب النّظام. و كون الجسم مركّباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل محال لوجهين:

الأول: أنّ كلّ عدد - متناهياً كان أو غيره - فالواحد موجود فيه، فإذا كان الجسم مؤلفاً من أجزاء غير متناهية يمكننا أن نأخذ آحاداً^٣ متناهية من تلك الأجزاء، فنأخذ ثمانية أجزاء من الأجزاء التي لا نهاية لها و نضمّ بعضها إلى البعض.

فلا يخلو إمّا أن يزداد الحجم بازدياد التّأليف و النظم أو لا، و الثاني يوجب تداخل الأجزاء، و هو محال، فتعيّن الأول. و حينئذ يمكن أن نضمّ الأجزاء الثمانية بعضها إلى بعض؛ بحيث يحصل في كلّ جهة حجم، فيحصل جسم متاهي الأجزاء؛ فإنّها ثمانية.

و حينئذ يكون نسبة حجم الجسم المؤلّف من ثمانية أجزاء إلى حجم سائر الأجسام المتناهية

١. ج: أحدث.

٢. ج: - على أحد.

٣. أ: أجزاء.

٤. أ، ج: البعض.

القدر المؤلف من أجزاء غير متناهية نسبةً متناهي القدر إلى متناهي القدر، لكن نسبة حجم المؤلف إلى حجم المؤلف كنسبة الآحاد إلى الآحاد؛ لأنَّ ازدياد الجسم^١ بحسب ازدياد التأليف والنظم، وإلا لم يكن التأليف مفيداً للمقدار^٢. فلو كان جسم متناهي القدر مركباً من أجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد التي هي متناهية- أي: آحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية- إلى الآحاد التي هي غير متناهية- أي: آحاد الجسم الذي آحاده غير متناهية- نسبة متناه إلى متناه؛ لأنَّ نسبة الآحاد إلى الآحاد كنسبة الحجم إلى الحجم، هذا خلف.

الثاني: أنه لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية، لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة، واللازم ظاهر البطلان، فالملزوم مثله. بيان الملازمة أنه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل؛ لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع أجزائها، وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله، فيكون قطع جميع أجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه، فيجب أن لا تقطع تلك المسافة أصلاً.

الثالث: أن النقطة موجودة بالاتفاق. أما عند المتكلم^٣؛ فلأنَّ النقطة هي الجوهر الفرد، وهو موجود. وأما عند الحكيم؛ فلأنَّها طرف الخط الموجود، وطرف الموجود موجود. والنقطة لا تقبل القسمة، فإن كانت جوهرأ- كما هو عند المتكلم^٤- فهو المطلوب؛ لأنه حينئذ وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة. وإن كانت النقطة عرضاً- كما هو عند الحكيم- لم ينقسم محلها؛ لأنه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها أيضاً؛ لأنَّ الحال في المنقسم لا بد وأن ينقسم. وإذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب؛ لأنَّ محل النقطة ذو وضع غير منقسم، فإن كان جوهرأ يلزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم، وهو المطلوب، وإن كان عرضاً، فلا بد وأن ينتهي إلى جوهر ذي وضع غير منقسم، وهو المطلوب.

١. ب. ج. الحجم.

٢. أ. ب. لمقدار.

٣. ب. د. المتكلمين.

٤. ب. د. المتكلمين.

ولقائل أن يقول: النقطة عرض و^١ محلّها خط منقسم^٢، وانقسام محلّها لا يقتضي انقسامها؛ لأنّ الحالّ في المنقسم إنّما يجب انقسامه إذا كان حلوله في المحلّ من حيث هو منقسم، أمّا إذا كان حلوله في المحلّ لا من حيث هو منقسم، فلا يلزم من انقسام المحلّ انقسامه، والنقطة حالة في الخطّ من حيث إنّها لا ينقسم؛ لأنّ النقطة إنّما تحلّ في الخطّ من حيث التناهي والانتقطاع، والخطّ من حيث التناهي والانتقطاع غير منقسم، فلا يلزم من انقسام الخطّ انقسام النقطة.

الرابع: أنّ الحركة الحاضرة موجودة، أي: الحركة لها وجود في الحال. وذلك؛ لأنّ الحركة موجودة^٣ غير قارّة، فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلاً؛ لأنّ الماضي والمستقبل معدومان.

و الحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة؛ لأنّها لو كانت منقسمة لسبق أحد جزئها على الآخر بالوجود، فلا يكون كلّ^٤ الحاضرة حاضرة، هذا خلف.

و إذا كانت الحركة الحاضرة^٥ غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة، وإلاّ يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة^٦؛ لأنّ الحركة في أحد الجزئين جزء الحركة في الجزئين، وإذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزّى، وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: الحركة لا وجود لها في الحال، ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقاً. قوله: «لأنّ الماضي والمستقبل معدومان»، قلنا: لا نسلم أنّ الماضي والمستقبل معدومان مطلقاً، بل يكونان معدومين في الحال، ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقاً.

قال المصنّف: ثبت أنّ في الأجسام ما لا يقبل القسمة. ولقائل أن يقول: لمّا ثبت ضعف الوجوه

١. أ: - و.

٢. أ: ينقسم.

٣. أ: الموجودة.

٤. ج: + الحركة.

٥. أ: + الموجودة.

٦. أ: - الحاضرة.

الدالة على أنَّ في الأجسام ما لا يقبل القسمة، لم يثبت.

لا يقال: الحركة الحاضرة غير موجودة؛ لأنَّ الحركة ليست إلا الماضي والمستقبل؛ لأنَّ الحال هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان، وما ليس بزمان لا تقع فيه حركة؛ لأنَّ كلَّ حركة^١ في زمان.

لأنَّا نقول: لو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم أن لا يكون للحركة وجود أصلاً؛ لأنَّ الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان حاضر، والمستقبل هو الذي يتوقَّع صيرورته حاضراً، وما يمتنع حضوره لا يصير ماضياً ولا مستقبلاً، فإذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقاً. ولقائل أن يقول: الحال حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل، وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان، وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الأخر ليست بأجزاء لها؛ إذ لو كانت الحدود المشتركة أجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت القسمة إلى قسمين قسمة إلى ثلاثة أقسام، والقسمة إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام، هذا خلف. فإذا^٢ الحاضرة ليست بحركة، و قد فرض أنها حركة وبني عليه^٣ الدليل.

ولا نسلّم أنَّ الماضي هو الذي كان موجوداً في آن حاضر، بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس إلى آن قبل الحال مستقبلاً وبعضه ماضياً، و صار في الحال كلّه ماضياً. وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرَّك الجسم؛ فإنَّ الحركة إنَّما تقع في زمان، وليس شيء من الزمان بحاضر؛ لأنَّه غير قارّ الذات.

[أدلة الحكماء على نفي الجوهر الفرد]

قال:

احتجَّ الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه؛ الأول: أنَّ كلَّ متخيَّر فيمينه غير يساره، و الوجه المضيء فيه غير المظلم.

١. ج: الحركة.

٢. د: + تقع.

٣. ج: + كانت.

٤. أ: عليه. ج: عليه بيان.

لا يقال: ذلك لتغاير وجهيه؛ لأنهما إن كانا جوهرين ثبت المدعى، وإلا لزم تغاير محلّيهما.
 الثاني: أنا لو فرضنا خطأ من أجزاء شفع فوق أحد طرفيه جزء وتحت الآخر جزء آخر و
 تحرّكا على تساوي تحاذيا لا محالة على ملتقى الجزئين، فيلزم الانقسام.
 الثالث: كلما قطع السريع بحرّكه جزءاً قطع البطيء أقلّ منه، وإلا لزم أن يساويه في جزء
 ويقف في آخر، وقد بان فساد.

الرابع: الجسم الذي أجزاؤه وتر و كان ظلّه مثليه، كان مثله من الظلّ ظلّ نصفه، فيكون له
 نصف، فيتتصف الجزء المتوسط، وقد برهن أقليدس أن كلّ خطّ يصحّ تنصيفه، وهو يقتضي
 ذلك.

الخامس: إذا فرض خطّ من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه جزء يتحرّك^١ الخطّ إلى أيمن و
 الجزء إلى أيسر؛ فإن انتقل إلى ما فوق الجزء الثاني، فهو محال؛ لأنّ الجزء الثاني انتقل إلى
 حيّز الجزء الأول، وإن انتقل إلى ما فوق الثالث، فهو قطع جزئين حينما قطع ما تحته جزءاً
 واحداً، فينقسم الزمان والحركة والمسافة.

السادس: الجزء متشكّل، فإن كان كرة فإذا انضمّ بأجزاء آخر وقعت بينهما فرج لا تسع
 أجزاء مثلها، فيلزم الانقسام، وإن كان غيرها كانت فيه زوايا، فينقسم.

السابع: إذا دارت الرّحى^٢ فمهما قطع الطوق العظيم جزءاً، فالصغير إنّما أن يقطع أقلّ من
 جزء فينقسم الجزء، أو جزءاً تامّاً فيتساوي الصغير والعظيم، أو يقطع تارة جزءاً ويسكن أخرى،
 فيتفكك أجزاء الرّحى، وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث.

أقول:

احتجّ الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجه:

الأول: أن كلّ متحرّج يفرض؛ فإنّ يمينه غير يساره، أي: الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير الوجه
 الذي يلاقي ما على يساره. وإذا ركّبنا سطحاً من جواهر فردة وجعلنا أحد وجهيه محاذياً للشمس
 صار مضياً والوجه الآخر غير مضى، فالوجه المضى منه غير الوجه المظلم، فيلزم الانقسام.
 لا يقال: ذلك لتغاير لتغاير وجهيه لا لتغاير في ذات الجزء، فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته.

لأننا نقول: الوجهان إن كانا جوهرين ثبت المدعى؛ لأنّه حيثنّ يلزم انقسام الجزء إلى جوهرين. و

١. أ. س. و تحرّك.

٢. ر. ح.

إن كانا عرضين يلزم تغاير محلّيهما، وإلا يلزم قيام المتقابلين بمحلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد، وهو محال.

الثاني: أنا لو فرضنا خطأ مركباً من أجزاء شفع من أربعة مثلاً، ووضعنا فوق أحد طرفيه جزءاً أو تحت طرفه الآخر جزءاً، وتحرك الجزءان على التبادل حركةً على السواء من أول الخطّ إلى أن يصل كلّ منهما إلى آخر الخطّ، فلا بدّ وأن يمرّ كلّ منهما بالآخر، ولا يمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا، وموضع التحاذي لا بدّ وأن يكون ملتقى الثاني والثالث، وإلا لم يكونا في الحركة متساويين، وحينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث، هكذا:



الثالث: كلّما قطع الجسم السريع الحركة بحرته جزءاً، قطع الجسم البطيء الحركة بحرته أقلّ منه، وإلا- أي: وإن لم يكن يقطع البطيء بحرته أقلّ من جزء- يلزم أن يساوي البطيء السريع في جزء ويقف في آخر، فيلزم أن يكون البطؤ لأجل تخلّل السكّنات، وقد بان فساد.

الرابع: الجسم الذي أجزاءه وتر و كان ظلّه مثليه في بعض الأوقات كان مثله من الظلّ ظلّ نصفه، فيكون للأجزاء التي هي وتر نصف، فيتنصّف المتوسط، فيلزم الانقسام، وهو المطلوب. وقد برهن أقليدس^٢ أنّ كلّ خط يصحّ تنصيفه، فالخط الذي يكون أجزاءه وترأ يصحّ تنصيفه، فيتنصّف الجزء المتوسط، فيلزم الانقسام.

الخامس: إذا فرض خط مركّب من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه جزء هكذا:



وتحرك الخطّ إلى أيمن والجزء إلى أيسر؛ فإن انتقل الجزء إلى ما فوق الثاني، فهو محال؛ لأنّ الجزء الثاني انتقل إلى حيزّ الجزء الأول، فلو كان الجزء انتقل إلى ما فوق الثاني يلزم أن لا يكون

١. د: + الجزء.

٢. هو: أول من تكلم في الرياضيات وأفرده علماً نافعاً في العلوم، و كتابه معروف باسمه، وكذلك حكمته. وهو من أشهر رياضى اليونان. قيل: إنّه تنشأ على مدرسة أفلاطون، مارس التعليم في الإسكندرية على عهد بطليموس الأول، حيث افتتح مدرسة وترك كتباً باليونانية في الرياضيات، ولا سيما في الهندسة، وبنى نظرية هندسية بقيت تعرف باسمه حتى القرن العشرين، نقلت بعض كتيبه إلى اللغة العربية. و نقل كتابه (الأصول) في الرياضة حنين بن إسحاق. توفي أقليدس حوالي ٢٨٥ ق. م. راجع عنه: تاريخ الحكماء ٤٠٤: الملل والنحل للشهرستاني ٢: ٢٨؛ الفهرست ٣٧١-٣٧٢؛ كشف الظنون ١: ١٣٧-١٣٩.

الجزء قد تحرك، وقد فرض أنه متحرك^١، هذا خلف.

وإن انتقل الجزء إلى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء جزئين حينما قطع ما تحته جزءاً واحداً، فينقسم الزمان والحركة والمسافة. أما الزمان؛ فلأنه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءاً قطع الجزء جزئين، فالزمان الذي قطع الجزء جزءاً نصف ذلك الزمان. وأما الحركة؛ فلأن حركة الجزء مقدار جزء نصف حركة جزء مما تحته. وأما المسافة؛ فلأنه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق.

السادس: الجزء متشكّل؛ لأنه متحيّر، وكلّ متحيّر متناه، وكلّ متناه متشكّل، فالجزء متشكّل. وكلّ متشكّل إما كرة أو غيرها؛ لأنه إن أحاط به حدّ واحد، فهو كرة، وإلا فغيرها. وإن كان كرة فإذا انقسم بأجزاء أخر وقعت بينهما فرج؛ لأننا نعلم بالضرورة أنّ الكرات المضموم بعضها مع بعض يقع بينها فرج. و^٢ لا تسع تلك الفرج أجزاء مثل الأجزاء المضموم بعضها مع بعض، فتسع تلك الفرج^٣ أقلّ منها، فيلزم الانقسام. ولأنه إذا وقعت بينها فرج، فلا يكون ملاقة الأجزاء المضمومة بعضها مع بعض^٤ بالأسر^٥، فيلزم الانقسام؛ ضرورة الملاقة لا بالأسر.

وإن كان الجزء غير كرة- أي: يحيط به أكثر من حدّ واحد- كانت في الجزء زوايا، فينقسم الجزء؛ لأنّ كلّاً منها أقلّ من الجزء.

السابع: إذا دارت الرّحى فمهما قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرّحى جزءاً، فالطوق الصغير القريب من مركز الرّحى إما أن يقطع أقلّ من جزء فينقسم الجزء، وهو المطلوب، أو يقطع جزءاً تاماً، فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطؤ، وهو محال بالضرورة؛ فإنّه يلزم منه أن يكون حينما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها، وهو خلاف المحسوس، أو يقطع الصغير تارة جزءاً ويسكن أخرى، فيتفكك أجزاء الرّحى، وكذلك الفرجار

١. أ: تحرك.

٢. أ: - و.

٣. د: + تلك الفرج.

٤. أ: - بعضها مع بعض.

٥. أي: بالجميع.

ذو الشعب الثلاث إذا أثبت شعبة منها و دار الشعبان الآخرين يلزم انقسام الجزء أو تساوي الشعبتين في الحركة أو التفكك، و الآخرين باطلان، فتعين الانقسام.

قال:

ثم قالوا: فالجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات لا نهاية لها، و القابل لها ليس الاتصال؛ لأنه يعدم عندها و القابل يبقى مع المقبول، فهو شيء آخر يقبل الاتصال و الانفصال، و يسمى هيولى و مادة، و الاتصال صورة.

و اعلم: أن دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي و يوجب القسمة الوهمية.

لا يقال: القسمة الوهمية متداعية إلى جواز القسمة الانفكاكية؛ لأن الأجزاء المفروضة متماثلة، فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين الآخرين، فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين و بالعكس.

لأننا نقول: لم لا يجوز أن يكون الجسم مركباً عن أجزاء متخالفة بالماهية أو متشخصة بشخصات عاتقة عن الانفكاك، و تكون تلك الأجزاء قابلة للاتصال و الانفصال؛ و إن سلم اتصال الجسم، فلم لا يجوز أن يكون^١ هو وحدة الجسم، و الانفصال هو التعدد، و القابل لهما الجسم.

أقول:

ثم قال الحكماء: لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزئ متناهية أو غير متناهية، لزم أن يكون الجسم متصلاً في نفسه كما هو عند الحس؛ فإن الحس يحكم باتصال الجسم، و إثبات المفاصل أمر عقلي غير محسوس، فإذا بطل كون الأجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلاً في نفس الأمر كما هو متصل في^٢ الحس.

لكنه ليس ممّا لا ينقسم، بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه؛ إمّا بفكك و قطع، و إمّا بوهم و فرض.

فإذا لم يكن تأليف الجسم من أجزاء لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة - لا سيما الوهمية و الفرضية - لا تقف إلى غير النهاية، فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لا نهاية لها.

١. س: يقال.

٢. ج: عند.

و القابل للانقسامات ليس الاتصال؛ لأنّ الاتصال يعدم عند الانقسامات، و القابل للانقسامات يجب أن يبقى مع الانقسامات؛ لأنّ القابل للشيء المقبول موصوف بالقبول و يجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة، فالقابل للانقسامات شيء آخر غير الاتصال يقبل الاتصال و الانفصال، و يسمّى ذلك الشيء القابل للاتّصال و الانفصال هيولى و مائة، و يسمّى الاتّصال صورة.

ثمّ قال المصنّف: و اعلم أنّ دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي و يوجب القسمة الوهمية؛ فإنّ دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية و دليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية، و مدعى الحكماء ليس إلا إثبات القسمة الوهمية، فلا تناقض بين الفريقين في الحقيقة^١؛ لجواز^٢ أن لا تنقسم أجزاء الجسم فعلاً و تنقسم وهمياً^٣.

و فيه نظر؛ فإنّ المتكلمين زعموا أنّ تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام؛ لا كسراً و لا قطعاً و لا وهماً و لا فرضاً.

ثمّ قال المصنّف: لا يقال: القسمة الوهمية متداعية إلى جواز القسمة الانفكاكية؛ لأنّ الأجزاء المفروضة^٤ للجسم متماثلة؛ فإنّ القسمة بأنواعها - أي: بالكسر و القطع و الوهم و الفرض - تُحدث في المقسوم اثنيّة يساوي طباع كلّ واحد من الاثنين طباع الآخر و طباع الخارج الموافق في النوع، فيصحّ بين كلّ اثنين منها ما يصحّ بين اثنين آخرين^٥، فيصحّ بين المتباينين من الاتّصال الرافع للثنيّة الانفكاكية ما يصحّ بين المتصلين و بالعكس، أي: يصحّ بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتّصال ما يصحّ بين المتباينين، فيلزم جواز القسمة الانفكاكية.

لأنّا نقول: إنّما يلزم ذلك لو كانت الأجزاء المفترضة متماثلة، و هو ممنوع؛ فإنّه يجوز أن يكون الجسم مركباً من أجزاء متخالفة بالماهية، فلا يلزم أن يصحّ بين كلّ اثنين منها ما يصحّ بين اثنين

١. أ. ب: بالحقيقة.

٢. أ: إذ من الجائز.

٣. أ: + و الحاصل أنّ دليل الحكماء لا يدلّ على امتناع القسمة الفعلية حتى ينفي، بل دلّ على القسمة الوهمية، و القسمة الوهمية لا توجب القسمة الفعلية حتى ينفي، فليتأقّل.

٤. ج: المفترضة.

٥. أ: - فيصحّ بين كلّ اثنين منها ما يصحّ بين اثنين آخرين.

آخرين. ولئن سلم أنّ الأجزاء المفترضة متماثلة، فيجوز أن تكون تلك الأجزاء متشخصة بشخصات عاتقة عن الانفكاك، فتكون تلك الأجزاء قابلة للاتصال بعضها ببعض و انفصال بعضها عن بعض.

ولقائل أن يقول: الامتداد - من حيث هو امتداد - طبيعة نوعية محصلة، فلا يختلف مقتضاها في الأفراد، فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا فكاً كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه، فيقتضي كلّ منهما ما يقتضي الآخر، ويلزم المطلوب. وأما كون الأجزاء مشخصة بشخصات عاتقة عن الانفكاك، فهو مسلم؛ فإنه عائق خارج عن طبيعة الامتداد، وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد.

ثم قال المصنف: وإن سلم اتصال الجسم، فلم لا يجوز أن يقال: الاتصال وحدة الجسم و الانفصال تعدده، والقابل لهما هو الجسم؛ فإنّ الاتصال و الانفصال حينئذ عرضان متعاقدان على الجسم، فذلك الجسم في ذاته ليس بم متصل و لا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعاً للاتصال و الانفصال.

ولقائل أن يقول: إذا ثبت أنّ الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال - أي: الامتداد - عرضاً حالاً في الجسم، بل يكون الامتداد مقوماً للجسم.
قال:

فروع؛ قالوا: الصورة لا تنفك عن الهيولى؛ لأنها لا تنفك عن التناهي و التشكل، و الموجب لهما ليس الجسميّة العامة و لا شيئاً من لوازمها، و إلاّ لساوى الجزء الكلّ فيهما.
و لا الفاعل، و إلاّ لاستقلت الصورة بالانفعال، فهو الحامل بما فيه من الصفات، و لأنها قابلة للقسمة الوهمية أبداً، و كلّ ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية، و كلّ ما قبل الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات.

و لا الهيولى عنها؛ لأنها لو تجردت ذات وضع و انقسمت في جميع الجهات كانت جسماً، و إلاّ لكانت نقطة أو خطاً أو سطحاً. و لو تجردت غير ذات وضع فإذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بإمكان غيره، فيترجح الجائز بلا مرجح.
و لأنها لو تجردت لكانت موجودة بالفعل و مستعدة للصورة، و الواحد لا يقتضي قوة و فعلاً،

فيكون لها ما يقتضي هذه القوة^١، وهي الهيولى، فيكون للهيولى هيولى أخرى، فالهيولى تفتقر إليها^٢ في بقائها وتحيزها^٣، والصورة تحتاج إلى مادة في تعيينها وتشكلها، والمادة أيضاً لا تخلو عن صورة أخرى نوعية، وإلا لما اختلفت الأجسام في الهيئات والأمكنة والكيفيات والأوضاع الطبيعية والتشكل بسهولة أو عسر.

واعلم: أن بناء هذه الكلمات على نفي الفاعل المختار، والحق ثبوته. ومع ذلك فللمعترض أن يجوز انفعال الصورة بنفسها، وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية، واقتضاء^٤ المادة المجردة وضعاً معيناً بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدأً كثير، مع أن القابلية ليست أثراً، ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها، وأن يطالبهم بما يوجب الاختلاف في الصور^٥ النوعية، ثم يزعم أن ما يجعلونه إياه من الأحوال العنصرية السابقة، واختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف^٦ الأعراض والهيئات.

أقول:

فرع على تركيب الجسم من الهيولى والصورة فروعاً أربعة؛ الأول: أن الصورة لا تنفك عن الهيولى، الثاني: أن الهيولى لا تنفك عن الصورة، الثالث: في كيفية تعلق أحدهما بالآخرى، الرابع: في إثبات الصورة النوعية.

[عدم انفكاك الصورة عن الهيولى]

الفرع الأول: قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين:

أحدهما: أن الصورة لا تنفك عن التناهي والشكل؛ لأن الصورة متناهية لتناهي الأبعاد، فلا تنفك عن التناهي، وكل ما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن الشكل؛ لأن الشكل^٧ هو هيئة شيء

١. أ: الصورة.

٢. أ: - إليها.

٣. أ: + إلى الصورة.

٤. د: و أن تقتضي.

٥. أ: الصورة.

٦. أ: لاختلاط.

٧. ب: الشكل.

يحيط^١ به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به، فالشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل، والصورة متناهية فهي ذات شكل، فالصورة لا تنفك عن التناهي والشكل.

والموجب للتناهي والشكل ليست الجسميّة العامة ولا شيئاً من لوازمها؛ إذ لو كان الموجب للتناهي والشكل الجسميّة العامة أو شيئاً من لوازمها لتساوى^٢ الجزء والكل في التناهي والشكل، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

أما الملازمة؛ فلأنه لو كان الموجب لهما الجسميّة العامة أو شيئاً من لوازمها لكان كلّ جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من التناهي والشكل.

وأما بطلان اللازم؛ فلأنه لو تساوى جزء الصورة وكلها في التناهي والشكل فلو فرض أقلّ قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض أكثر كثير منها^٣، وحينئذ لا تكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة، فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الأصل؛ فإنّ وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما.

وليس الموجب للتناهي والشكل الفاعل المبين؛ لأنه لو كان الموجب للتناهي والشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسميّة بالانفعال وقبول الفصل والوصل؛ لأنّ المغايرة بين الأجسام لا تصوّر إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض، واللازم باطل لما مرّ من أنّ قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادّة المستلزمة لوجودها. فالموجب للتناهي والشكل هو الحامل - أي: الهيولى - بما فيه من الصفات التي هي استعدادات مختلفة، فثبت أنّ الصورة لا تنفك عن الهيولى.

وثانيهما: أنّ الصورة الجسميّة قابلة للقسمة الوهمية أبداً، وكلّ ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية، وكلّ ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادّة على ما سبق تقرير هذه المقدمات الثلاث، فالجسميّة لا تنفك عن المادّة.

[عدم انفكاك الهيولى عن الصورة الجسميّة]

الفرع الثاني: أنّ الهيولى لا تنفكّ عن الصورة الجسميّة لوجهين:

أحدهما: أنّ الهيولى لو تجردت عن الصورة و كانت^١ ذات وضع - أي: تكون بحيث^٢ يمكن الإشارة الحسّية إليها - وانقسمت في جميع الجهات، كانت الهيولى بانفرادها عن الجسميّة جسماً ذا حجم، وهو محال؛ لأنّه حينئذ يلزم أن يكون للهيولى هيولى أخرى^٣. وإن لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهيولى نقطة إن لم تنقسم أصلاً، و خطأ إن انقسمت في جهة واحدة، و سطحاً إن انقسمت في جهتين، و اللازم باطل.

أما النقطة؛ فلائها لا يمكن إلا أن تكون حالة في غيرها، وإلا لكانت جزءاً لا يتجزّى، و الهيولى لا تكون حالة في غيرها فهي ليست بنقطة.

و أما الخطّ و السطح و الجسم التعليمي فلكونها متّصلة الذوات^٤ قابلة للانفصال تكون محتاجة إلى حامل، فهي غير الحامل^٥. و إن تجرّدت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فإذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بإمكان غيره، فيترجّح الجائز بلا مرجّح.

و إنّما قلنا: إذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص؛ لأنّه إذا لحقتها الصورة؛ فإن لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع، و هو محال ببديهة العقل. و إن حصل لها جميع الأوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعدّدة، و هذا أيضاً محال ببديهة العقل. و إن حصل لها وضع ما غير معيّن يكون محالاً أيضاً ببديهة العقل. فتعيّن أن تصير ذات وضع مخصوص.

و إنّما قلنا: بإمكان غيره؛ لأنّ ذلك الوضع ليس أولى بها من غيره، فكما أمكن ذلك الوضع أمكن غيره، فيترجّح الجائز من غير مرجّح.

و إنّما قلنا: إنّ ذلك الوضع ليس أولى بها من غيره؛ لأنّه لو كان ذلك الوضع المخصوص أولى

١. أ. ج. - و كانت

٢. أ. فهي بحيث.

٣. أ. ب. - أخرى.

٤. أ. الذات.

٥. أ. - فهي غير الحامل.

بها من غيره، فالأولية إما أن^١ كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة، و هو محال؛ لأنَّ الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة، فلا يكون هذا الوضع أولى بها من غيره.

أو كانت الأولية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى، وهذا أيضاً محال؛ لأنَّ الهيولى تتساوى نسبتها إلى جميع الأوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها، فهي إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة، فلا تحصل الأولية. فثبت أنَّ ذلك الوضع المخصوص ليس أولى بها من غيره، فحصوله لها يقتضي ترجيح الجائر بلا مرجح، و هو محال^٢.

و ثانيهما: أنَّ الهيولى لو تجرّدت عن الصورة الجسميّة لكانت موجودة بالفعل و لكانت مستعدة للصورة، والواحد لا يقتضي قوة و فعلاً، فيكون للهيولى ما يقتضي هذه الصورة، و ما يقتضي هذه الصورة هو الهيولى، فيكون للهيولى هيولى.

[كيفية تعلق الهيولى بالصورة]

الفرع الثالث: في كيفية تعلق الهيولى بالصورة. لما ثبت أنَّ كلاً من الهيولى والصورة لا ينفك عن الأخرى، بل لكلّ منهما افتقار إلى الأخرى لا على وجه يلزم الدور، فالهيولى تفتقر في بقائها و تحيّرهما إلى الصورة لا من حيث إنّها هذه الصورة، بل من حيث إنّها صورة ما؛ لأنّها لو لم تكن الهيولى مفتقرة في بقائها و تحيّرهما إلى الصورة لكانت الهيولى موجودة متحيّرة بدون الصورة، و هو محال لما سبق.

و الصورة تحتاج إلى المادّة في تعيّنهما و تشكّلها من حيث هي هذه الهيولى، احتياج المعلول إلى العلّة القابلة؛ فإنَّ الهيولى علّة قابلة لتشخص الصورة؛ فإنَّ تشخص الصورة و تعيّنهما بالتناهي و التشكّل، و التناهي و التشكّل^٣ بسبب^٤ الهيولى من حيث هي حاملة و قابلة لهما، فظهر احتياج كلّ منهما إلى

١. ج: فالأولية إن.

٢. أ. ب: - و هو محال.

٣. ب. ج: و هما.

٤. أ: بحسب.

الأخرى لا على وجه الدور.

في إثبات الصورة النوعية

الفرع الرابع: في إثبات الصورة النوعية. المادة لا تخلو عن صورة أخرى؛ لأنّ المادة لو خلت عن صورة أخرى لما اختلفت الأجسام في الهياآت والأمكنة والكيفيات، من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأوضاع الطبيعية والتشكّل والتفكّك بسهولة- وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريّات- أو بعسر- وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريّات- أو امتناع قبول التفكّك والتشكّل- وهو لازم للفلكيات- واللازم باطل؛ لتحقّق اختلاف الأجسام في هذه الهياآت والأمكنة والكيفيات.

بيان الملازمة: أنّ هذه الهياآت والأمكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها، فهي إنّما تجب بعلل تقتضيها. ولا يمكن أن تقتضيها الصورة الجسميّة المتشابهة في جميع الأجسام؛ لكونها غير مختلفة. ولا الهولي؛ لأنّ القابل للشيء لا يكون فاعلاً لما يقبله. فعلمها إذن أمور مختلفة أيضاً غير الهولي والصورة.

و يجب أن تكون تلك الأمور مقارنة للهولي والصورة؛ لأنّ المفارق نسبته إلى جميع الأجسام على السواء. ويجب أن تكون متعلّقة بالهولي؛ لاقضائها ما يتعلّق بالأمور الانفعالية، كسهولة قبوله للفصل والوصل وعسره. ويجب أن تكون صوراً لا أعراضاً؛ لأنّ الجسم يتمتع أن يتحصّل من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور، فلو كانت المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الأجسام في هذه الهياآت؛ ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته.

واعلم: أنّ بناء هذه الكلمات- أي: إثبات الهولي والصورة الجسميّة والنوعية وامتناع انفكاك أحدهما عن الأخرى- على نفى الفاعل المختار، والحقّ ثبوت الفاعل المختار. وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كلّ من الهولي والصورة بدون الأخرى، و جاز اختلاف الأجسام في الهياآت والأمكنة والكيفيات والأوضاع من غير الصورة النوعية.

و مع القول بنفي الفاعل المختار فللمعترض أن يعترض على كل من هذه المطالب. أما على الوجه الأول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسميّة عن الهيولى؛ فبأن يجوز انفعال^١ الصورة الجسميّة بنفسها من غير هيولاها^٢؛ بأن يقول: الموجب للتناهي و التشكل هو الفاعل المبين.

قوله: «لو كان الموجب للتناهي و التشكل هو الفاعل لاستقلت الصورة الجسميّة بالانفعال، و اللازم باطل»، قلنا: لا نسلم بطلان اللازم؛ فإنّه يجوز انفعال الصورة الجسميّة بنفسها من غير هيولاها؛ فإنّ كون الجسم قابلاً للتناهي و التشكل لا يقتضي كونه قابلاً للفصل و الوصل؛ فإنّ الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم، كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة.

و لقائل أن يقول: التناهي و التشكل في الأجسام لا يتصور إلّا باتصال بعضها ببعض و انفصال بعضها عن البعض، و الاتصال و الانفصال لا يتحقق بدون الحامل.

و أما على الوجه الثاني: فللمعترض أن يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مرّ.

و لقائل أن يقول: الجواب عن المنع أيضاً قد مرّ.

و أما على الوجه الأول من الوجهين الدالّين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة؛ فللمعترض أن يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعاً معيّناً بشرط اقتران الصورة بها.

بيانه أن يقال: لا نسلم أنّ الهيولى إن^٣ تجرّدت عن الصورة غير ذات وضع، فإذا لحقتها الصورة و صارت ذات وضع مخصوص مع إمكان غيره يترجّح^٤ الجائر من غير مرجّح، و إنّما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط، و أمّا إذا كان المقتضي للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها؛ بأن تكون الهيولى في حال تجرّدها متّصفة بصفات متعاقبة يقتضي أحدها تخصّصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها، لم يلزم ترجّح الجائر بلا مرجّح.

١. نسخة بدل ج: انفكاك.

٢. أ: هيولاها.

٣. أ: لو.

٤. ب: يلزم ترجّح.

ولقائل أن يقول: الهيولي الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصصت بوضع فهي غير مجردة، وإن لم تخصص فنسبتها مع الأوصاف إلى جميع الأوضاع واحدة، فيلزم ترجيح الجائر بلا مرجح. وأما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة؛ فللمعترض أن يجوز كون الواحد مبدأ كثير.

تقريره أن يقال: لِمَ لا يجوز أن تكون الهيولي مبدءاً للقوة و الفعل على تقدير تجردها عن الصورة، و تكون موجودة بالفعل قابلة للصورة؟

قوله: «يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدأ كثير»، قلنا: لِمَ قلتم إنّه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مبدأ كثير؟ وما ذكر في بيان عدم جوازه في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه. على أن^١ مبدأ كون الهيولي بالفعل ليس نفس الهيولي، بل مبدأ كونه بالفعل هو الموجد لها.

وأما على الدليل الذي ذكر في إثبات الصورة النوعية؛ فللمعترض أن يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصور النوعية؛ فإنّ الأجسام كما اختلفت في الأعراض التي ذكرتموها فقد اختلفت في الصور النوعية التي جعلتموها مبادئ لتلك الأعراض، فلو كان اختصاص الأجسام بتلك الأعراض يوجب أن تكون لصور نوعية، لكان اختصاصها بتلك الصور يوجب أن تكون لصور أخرى، ثمّ الكلام فيها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

فإن قالوا: اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة^٢ المعيّنة إنّما كان لأنّ المادّة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرى، لأجلها استعدّت المادّة لقبول الصورة اللاحقة، وأما اختصاص الأجسام الفلكية بصورها النوعية؛ فلا أنّ لكلّ فلك مادّة مخالفة بالماهية لمادّة الفلك الآخر، وكلّ مادّة لا تقبل إلّا الصورة التي حصلت فيها.

فللمعترض أن يزعم أنّ ما يجعلونه موجباً لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعيّنة - من الأحوال العنصرية السابقة و من اختلاف المواد الفلكية - سبب لاختلاف الأعراض والهيآت، فيقال: الأجسام العنصرية إنّما اختصّ كلّ واحد منها بالكيفية المعيّنة؛ لأنّه كان قبل الاتّصاف بتلك الكيفية

١. أ: الكثير. ج: للكثير.

٢. ج: + هذه القابلية ليست أثراً، وأنّ.

٣. أ: بالصور.

موصوفاً بكيفية أخرى لأجلها استعدت المادّة لقبول الكيفية اللاحقة، وأما الأجسام الفلكية فإنّما يختصّ كلّ واحد منها بالكيفية المعيّنة؛ لأنّ مادته لا تقبل إلّا تلك الكيفية، وحينئذ تسقط الحاجة إلى إثبات هذه الصورة.

ولقائل أن يقول: ليس للمعترض أن يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة^١ النوعية؛ لأنّ الصورة النوعية يتحصّل الجسم بها نوعاً، ويمتنع أن يتحصّل الجسم من غير أن يقوم بأحد هذه الصور النوعية، والأعراض المذكورة تتخصّص بالجسم المعيّن بعد تحصيله بالصورة النوعية، فلا تقتضي الصورة النوعية ما تقتضيه الأعراض المذكورة من الاستناد إلى ما هو مقارن للجسم، بل تقتضي استنادها إلى الفاعل المفارق.

[المبحث الثالث: أقسام الجسم]

قال:

الثالث: في أقسامه. قال الحكماء الأجسام إما بسائط أو مركبات، و البسائط تكون كرية؛ لأنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيآت مختلفة. و تنقسم إلى فلكيات و عناصر. و الأول أفلاك و كواكب.

و الأفلاك الثابتة بالأرصاد تسعة؛ الأول: الفلك الأعظم و العرش المجيد و الجسم المحيط بسائر الأجسام. و يدلّ عليه وجوه:

الأول: أنّ الأجسام متناهية لما سنذكره، فيكون جسم هو نهايتها.

الثاني: الجهة متعلّق بالإشارة و مقصد المتحرّك بالوصول إليه، فتكون موجودة غير مجزّدة، و ليست بجسم؛ لأنّها غير منقسمة، و إلّا فالواصل إلى نصفها إن وقف فالجهة هو، لا ما بعده، و إلّا فحرّكه إن كانت عن الجهة فكذلك، و إن كانت إليها فالجهة ما بعده، فهي جسمانية، و المحدّد لها جسم واحد؛ إذ لو تعدّدت و لم يحط البعض ببعض يتحدّد القرب بهما دون البعد، و إن أحاط، فالمحاط حشو؛ إذ المحيط يحدّد القرب بمحيطه و البعد بمركزه، و هو بسيط، و إلّا لصحّ الانحلال عليه، و هو بالحركة المستقيمة المتوجّهة إلى الجهة، فالجهة له لا به، فيكون كرتياً. الثالث: الأرصاد شاهدة على أنّ الكواكب و الأفلاك تتحرّك بالحركة اليومية و حركات آخر متفاوتة، فلا بدّ من جسم يحيط بها و يحركها بحركتها اليومية، و هذا يدلّ على فلك تاسع، و لا يدلّ على إحاطته بجملة الأجسام.

و أمّا الثمان الباقية؛ فيدلّ عليها اختلاف حركات الكواكب و امتناع تحرّكها بالذات؛ لاستحالة الخرق على الأفلاك.

و لقائل أن يقول: إن سلّم استحالة الخرق، فلم لا يجوز أن يكون لكلّ كوكب نطاق يتحرّك بنفسه، أو باعتماد الكواكب عليه؟

[انقسام الأجسام إلى بسائط ومركبات]

أقول:

المبحث الثالث: في أقسام الجسم. الأجسام إما بسائط أو مركّبات. و ذلك؛ لأنّه إما أن لا يكون

فيها تركيب قوى و طبائع أو فيها تركيب قوى و طبائع. فإن لم يكن فيها تركيب قوى و طبائع فهي البسائط كالماء و الهواء، و إن كان فيها تركيب قوى و طبائع فهي المركبات كالنبات و الحيوان. و البسائط كرية الشكل، و الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها إليه في جميع الجوانب متساوية، و الشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة؛ لأنّ المقتضي لشكله هو طبيعته، و هي واحدة، و قابله هو الجسم البسيط، و هو أيضاً واحد، و تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفاً، فيجب أن يكون كرتياً، و إلاً لاختلفت هيئاته، و الطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيآت مختلفة.

[انقسام البسائط إلى فلكيات و عناصر]

و تنقسم البسائط إلى فلكيات و عناصر. و الفلكيات إما أفلاك و إما كواكب. و طريق إثبات الأفلاك الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الأصول الحكمية، و هي إسناد كلّ حركة إلى جسم يتحرك بالذات و يتحرك ما يحتوي عليه بالعرض، و وجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة، و وجوب التشابه فيها، و امتناع الخرق و الالتئام على أجرامها. و الطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير.

[الأفلاك الكلية التسعة]

و الأفلاك الكلية الثابتة بالأرصاد على الوجه الذي أثبتها المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض؛ بحيث يماسّ مقعر الحاوي محدّب المحوي، و مراكز الجميع مركز الأرض، واحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية، يحرك الكلّ بالحركة اليومية، يسمّى الفلك الأعظم و الفلك الأطلس و العرش المجيد و الجسم المحيط بسائر الأجسام و المحدّد للجهات. و يدلّ عليه وجوه؛ الأول: أنّ الأجسام متناهية كما سنذكره، فيكون جسم هو نهاية الأجسام، و الجسم الذي هو نهاية الأجسام يجب أن يكون محيطاً بالكلّ، و إلاً يلزم الخلأ^١ و اللاتناهي على

١. هو البعد المنطوق عند أفلاطون، و الفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي: الفضاء الذي يشبه الوهم و يدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، و أن يكون طرفاً له عندهم، و بهذا

تقدير التناهي.

الثاني: الجهة موجودة ذات وضع؛ لأنها مشار إليها إشارة حسية ومقصد للمتحرّك بالوصول إليه، وكلّ ما هو مشار إليه إشارة حسية ومقصد للمتحرّك بالوصول إليه يكون موجوداً غير مجرد - أي: ذو وضع - فالجهة موجودة غير مجردة عن المادّة، أي: تكون ذات وضع.

قوله: «بالوصول إليه»، إشارة إلى جواب دخل مقدّر، توجيهه أن يقال: لا نسلم أنّ كلّ ما هو مقصد للمتحرّك يجب أن يكون موجوداً؛ فإنّ البياض مقصد للمتحرّك من السواد إليه وليس بموجود.

تقرير الجواب: أنّ كلّ ما هو مقصد للمتحرّك بالوصول إليه لا بتحصيله يكون موجوداً، والمتحرّك من السواد إلى البياض مقصده تحصيل البياض لا الوصول إليه. والجهة ليست بجسم؛ لأنّ الجهة ليست بمنقسمة، وكلّ جسم منقسم.

وإنّما قلنا: الجهة ليست بمنقسمة؛ لأنها لو كانت منقسمة فإذا وصل المتحرّك إلى ما يفرض لها أقرب الجزئين من المتحرّك؛ فإن وقف، فهو الجهة لا ما بعده، فما فرضناه جهة جزؤه جهة لا هو، وإن لم يقف، فلا يخلو إنّما أن يتحرّك عن الجهة، فكذلك - أي: ما وصل إليه هو الجهة لا جزء الجهة - وإنّما أن يتحرّك إلى الجهة، فالجهة ما بعده، فما فرضناه جهة لا يكون جهة.

فإن قيل: القسمة غير حاصرة؛ فإنّه يجوز أن يتحرّك في الجهة لا عنها ولا إليها.

أجيب: بأنّ الحركة في الشيء المنقسم إمّا عن جهة أو إلى جهة، ويعود القسمان الأولان، والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة، وإذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية.

ثمّ الجهة على قسمين، قسم يتبدّل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف، وقسم لا يتبدّل، وهو ما يكون بالطبع، وهو فوق وسفل.

الاعتبار يجعلونه حيزاً، وباعتبار فراغه من شغل الجسم إياه يجعلونه خلاً. فالخلأ عندهم هو هذا الفراغ مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئاً محضاً، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلأ، والمتكلمون إلى إمكانه. انظر: التعريفات ٤٥؛ تلخيص المحصل ٢١٤؛

معارج الفهم في شرح النظم ٥٢٤ - ٥٢٩.

١. ج: - لا. أ: عنها أو.

و الجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية؛ لأنّ الجهة طرف الامتداد، و يمكن أن يفرض في جسم امتدادات غير متناهية و يكون كلّ طرف منها جهة، و المحكم بأنّ الجهات ستّ مشهور و ليس بحق. و المحدّد للجهتين بالطبع جسم واحد؛ فإنّ الجهتين بالطبع - أعني فوق و سفلى - لا بدّ لهما من محدّد يعيّنهما و يحدّدهما؛ لأنّ الجهة جسمانية غير منقسمة فتكون حدّاً، و الحدّ لا يقوم بنفسه بل بغيره، فيكون ذلك الغير يعيّنه و يحدّده.

و لما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدّد، و لا يجوز وضعها في خلا؛ لامتناع وجوده، و لا في ملاء متشابه؛ بأن يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة و بعضها جهة أخرى مقابلة لها؛ لعدم أولوية بعض تلك الحدود بأن يكون جهة و بعضها جهة أخرى مخالفة لها بالطبع، فتعيّن أن تكون بشيء مختلف خارج عمّا يتشابه، و ذلك الشيء لا محالة يكون جسماً أو جسمانياً؛ لوجوب كونه ذا وضع، و على التقديرين لا بدّ من الجسم.

و يجب أن يكون المحدّد للجهتين جسماً واحداً؛ إذ لو تعدّد و لم يحيط البعض البعض، بل هما جسمان متباينان في الوضع يتحدّد القرب بهما دون البعد؛ فإنّ كلّ واحد من الجسمين لا يتحدّد به إلاّ^١ القرب منه، و لا يتحدّد البعد عنه، فإذا لا يتحدّد الجهتان بكلّ^٢ منهما، و المحدّد يجب أن يحدّد جهتين معاً، و إن تعدّد و أحاط أحدهما بالآخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشواً واقعاً في التحديد بالعرض؛ إذ المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين؛ إذ يتحدّد القرب بمحيطة و البعد بمركزه الذي هو أبعد حدّ عن محيطه، فتعيّن أن يكون المحدّد للجهتين جسماً واحداً. فإمّا أن يتحدّد به الجهتان من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد. و الأوّل غير ممكن؛ لأنّ الجهتين اللتين بالطبع يجب أن تكونا طرفي امتداد، و الجسم الواحد من حيث هو واحد إن حدّد ما يليه - أعني القرب^٣ - يمتنع أن يحدّد ما يقابله - أعني البعد - لأنّ البعد عنه ليس بمحدّد؛ فثبت أن التحدّد إنّما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد، بل من حيث إنّ له مركزاً و محيطاً، فيتحدّد جهة القرب -

١. ج: + جهة.

٢. ج: + واحد.

٣. أ، ج: ما يليه بالقرب.

٤. أ: بمحدود.

أعني الفوق - بمحيطة، و جهة البعد - أعني السفلى - بأبعد حدّ منه، و هو المركز.

و هذان الوجهان يقتضيان جسماً محيطاً بالكلّ، أمّا أنّه هو الفلك التاسع، فلا.

و الجسم المحدّد للجهات بسيط؛ لأنّه لو كان مركّباً من أجسام مختلفة الطباع^١ لصحّ الانحلال عليه؛ فإنّ كلّ جسم مركّب من أجسام مختلفة الطباع^٢ يصحّ انحلال أجزائه التي هي أجسام مختلفة، و انتقالها إلى أحيائها الطبيعية، و الانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة إلى جهة، فالجهة له لا به؛ لأنّه حينئذ يجب كون الجهات متقدّمة على أجزاء الجسم المحدّد ثمّ عليه، فيكون الجهة له لا به، فلا يكون المحدّد محدّداً، هذا خلف.

و إذا كان المحدّد بسيطاً يكون كريّاً لما عرفت، و من هذا علّم أنّ محدّد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم، و إلّا لكان الجهة له لا به، فلا يكون المحدّد محدّداً.

الثالث: الأرصاد شاهدة على أنّ الأفلاك و الكواكب تتحرّك بالحركة اليومية السريعة من المشرق إلى المغرب، و حركات آخر متفاوتة، فلا بدّ من جسم يحيط بها و يحركها بحركتها اليومية، و هذا يدلّ على فلك تاسع، و لا يدلّ على إحاطته بجميع الأجسام. و أمّا الثمانية^٣ الباقية فيدلّ عليها اختلاف حركات الكواكب و امتناع تحرّكها بالذات؛ لاستحالة الخرق على الأفلاك.

فتحت الفلك الأعظم فلك^٤ الثوابت المتحرّك بالحركة البطيئة من المغرب إلى المشرق على قطبين، و منطقة^٥ غير قطبيّ الفلك الأعظم و منطقته، و يسمّى فلك البروج أيضاً. ثمّ فلك زحل، ثمّ فلك المشتري، ثمّ فلك المريخ، ثمّ فلك الشمس على رأي^٦، ثمّ فلك الزهرة، ثمّ فلك عطارد، ثمّ فلك القمر. و هذه السبعة تسمّى ممثّلات بفلك البروج.

١. أ: الطبايع.

٢. أ: الطبايع.

٣. ج: الثمان.

٤. أ: الفلك.

٥. د: منطقته.

٦. أ: - على رأي.

[الأفلاك الجزئية]

فهذه هي الأفلاك الكلية. و أما الأفلاك الجزئية؛ فكلّ فلك من الأفلاك الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالأرض، في ثخن الخارج المركز، يماسّ محدّبة سطحه^١ على نقطتين، يسمّى أبعدهما عن مركز الأرض ذروة، وأقربهما إليه حضيضاً، وفلك خارج المركز عن مركز الأرض محيط بالأرض، يفصل عن الممثل يماسّ محدّباها ومقرّاهما على نقطتين، يسمّى أبعدهما عن مركز الأرض أوجاً، والأقرب منه حضيضاً. وأما الشمس؛ فإنّها يكتفى فيها بأحد الفلكين - أي: خارج المركز و^٢ التدوير - من غير رجحان لأحدهما على الآخر، لكن بطليموس^٣ رأى إثبات الخارج لها أولى.

وقد أثبتوا لعطارد فلماً آخر أيضاً خارج المركز، فلعطارد فلكان هما خارجاً المركز، يشتمل الممثل على أحدهما اشتمال سائر الممثلات على أمثالها، وهو المسمّى بالمدير، ويشتمل المدير على الآخر اشتمال الممثل على أمثالها، وهو المسمّى بالحامل لفلك التدوير.

وأثبتوا للقمر فلماً آخر مشتملاً على فلكيه - خارج المركز و التدوير - و يسمّى ذلك الفلك بالمائل. وممثل القمر يحيط بالمائل، و يسمّى ممثله بفلك الجوزهر^٤، فيكون جميع الأفلاك أربعة و عشرين؛ عشرة منها موافقة المراكز لمركز الأرض، و ثمانية خارجة المراكز^٥ عن مركز الأرض، و سبعة أفلاك تدوير يتحرّك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة، و يتحرّك ما دونه بحركته، و يتحرّك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة، و يتحرّك ما دونه بها، و لكلّ من الأفلاك الباقية حركة خاصة إلا الممثلات السبعة التي فوق القمر؛ فإنّها لا تتحرّك غير الحركتين المذكورتين.

١. ب: سطحه.

٢. ب: أو.

٣. هو: من أقدم فلكي يونان له فرضية مشهورة، و هي: أنّ الأفلاك كرات يحترق بعضها على بعض، منها كلية و منها جزئية، و أنّ الأفلاك الكلية تسعة. و زعم أنّ لها أحكاماً يختص بها من بين الأجسام، منها استحالة الخرق و الانتقام. و قد أبطلها علماء الهيئة الحديثة. راجع عنه:

تاريخ الحكماء ٤٠٤، ٢٥٢ - ٢٥٦.

٤. أ: فلكان خارجان.

٥. أ: الجوه.

٦. ج: المركز.

[الكواكب السيارة والثوابت]

وأما الكواكب؛ فسبعة منها سيارّة، كلّ في فلّك على الترتيب الذي ذكر. ومن السيارّة خمس متحرّرة، وهي غير الشمس والقمر. وأما الثوابت فغير محصورة، وقد رصد منها ألف وتيف و هـشرون كوكباً كلّها في الفلك الثامن، وهو فلّك البروج، ويمكن أن يكون في أفلاك كثيرة. قال المصنّف: ولقائل أن يقول: إن سلّم استحالة الخرق، فلم لا يجوز أن يكون لكلّ كوكب نطاق ينفصل من ثخن فلّكه يشبه حلقة، يكون قطر ثخنه مساوياً لقطر الكواكب، يتحرّك بنفسه فيتحرّك الكواكب^١، أو يتحرّك النطاق باعتماد الكواكب^٢ على ذلك النطاق، وحينئذ لم يلزم الخرق ولا ما ذكرتم.

ومن أطلع على الهيئة واعتبر الأصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم أنّ هذا الاعتراض ساقط.

[فرعان على وجود الأفلاك التسعة]

قال:

فرعان: الأول: أنّها بأسرها شقّافة؛ إذ لو كانت ملوّنة لحجبت الأبصار عن رؤية ما وراءها. لا حارّة ولا باردة، وإلا لاستولى الحرّ والبرد على عالم العناصر؛ لمجاورتها. ولا خفيفة ولا ثقيلة، وإلا لكان في طباعها ميل مستقيم. ولا رطبة ولا يابسة؛ لأنّ سهولة التشكّل والالتصاق وعسرهما لا يتمّ إلا بالحرّة المستقيمة. ولا قابلة للحركة الكميّة؛ لأنّه لو زاد محدّب المحيط لزم أن يكون فوقه خالداً وهو محال. ومقرّه مثل محدّبه فيستحيل عليه ما استحال على محدّبه، وإذا لم يتغيّر مقرّه امتنع ذلك في محدّب المحيط به، وإلا لزم التداخل أو وقوع الخلأ بينهما. وكذا في مقرّه؛ لأنّه كالمحدّب في تمام الحقيقة. وفيه احتمال؛ لأنّ امتناع ازدياد المحدّب بعدم الحيز الذي هو شرطه، ولا يلزم من ذلك اشتراك المقر له فيه.

[الفرع الأول: أن الأفلاك بأسرها شقّافة]

أقول:

١. أ: الكوكب.

٢. أ: الكوكب.

فرعان على وجود الأفلاك التسعة^١:

الأول: أَنَّ الأفلاك بأسرها شفّافة، أي: لا لون لها؛ لأنّها لو كانت ملوّنة لحجبت الأبصار عن رؤية ما وراءها؛ لأنّ شأن الملوّن أن يحجب الأبصار عن رؤية ما وراءه، واللازم ظاهر الفساد؛ فإنّ الكواكب قد نراها.

قيل: فيه نظر؛ فإنّ الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملوّنة^٢، مع أنّها لا تحجب الأبصار^٣ عن رؤية ما وراءها. وإن سلّم، فلا يتمشّي في الفلك الثامن والتاسع؛ لأنّ ما وراء الفلك التاسع ليس شيئاً مرئياً ليستدلّ على كونه شفّافاً. والتاسع وإن كان وراء الثامن، لكن ليس عليه^٤ كوكب ليستدلّ على كون الثامن شفّافاً.

وللقائل أن يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملوّنة، وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملوّنة؛ فإنّ المرئي غير منحصر في الملوّن؛ فإنّ كلّ ملوّن مرئي من غير عكس. وله أن يقول^٥: إنّ الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملوّنين لكانا مرئيين، واللازم باطل، فالملزوم مثله. والأفلاك بأسرها لا حارّة ولا باردة؛ إذ لو كانت حارّة أو باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة؛ فإنّ الطبيعة لما اقتضت شيئاً ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على أتمّ ما يمكن، وإذا كان كذلك استولى الحرارة والبرودة^٦ على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وهذا الاستدلال ضعيف؛ فإنّ الحرارة لها أنواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك، فيجوز أن تكون طبائع الأفلاك اقتضت نوعاً أو أنواعاً لا يكون في غاية الشدّة، وكذلك البرودة. وعلى تقدير أن تكون الحرارة أو البرودة منها^٧ في غاية الشدّة لا يلزم استيلاء الحرارة أو البرودة على

١. أ: التسع.

٢. خبر إنّ.

٣. أ، ج: - الأبصار.

٤. ج: فيه.

٥. ج: - له أن يقول. جواب عن قوله: وإن سلّم.

٦. ج: الحرّ والبرد.

٧. ج: فيها.

عالم العناصر؛ لجواز أن لا يكون لها تأثير بالحرارة أو البرودة فيما هو أدنى منها.
والأولى أن يقال: الأفلاك بأسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتمي^٢ إليها، وإلا لكان فيها ميل صاعد أوهابط، فتكون قابلة للحركة المستقيمة، وليس كذلك لما سنين^٣.
والأفلاك بأسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة، وإلا لكانت قابلة للحركة المستقيمة.
والأفلاك بأسرها لا رطبة ولا يابسة، وإلا لكانت قابلة لسهولة التشكل والالتصاق وعسرهما، فتكون قابلة للحركة المستقيمة؛ لأن سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما^٤ لا تتم إلا بالحركة المستقيمة؛ لأنها تستلزم قبول الخرق والالتام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة.
والأفلاك بأسرها غير قابلة للحركة الكمية؛ لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول؛ لأنه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم أن يكون فوقه خلأ، وهو محال. ومقره مثل محدبه في الطبيعة النوعية، فيستحيل على مقره ما استحال على محدبه. وإذا لم يتغير مقره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان، وإلا لزم التداخل على تقدير الزيادة، والخلأ على تقدير النقصان. وكذا امتنع تغير مقر المحاط بالزيادة والنقصان؛ لأن مقره مثل محدبه في تمام الماهية.

وفيه احتمال الفساد والخطأ؛ لأن امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الأجسام لا لذاته، بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد الحجم، ولا يلزم من ذلك اشتراك المقر له في الامتناع؛ لأن الشرط الذي هو الحيز متحقق.

ودفع هذا الاحتمال - بأن التغير في المقر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلأ، وهما محالان - ليس بمستقيم؛ فإنه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف، فلم يلزم لا التداخل ولا الخلأ. والأولى أن يقال: ليست ب قابلة للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة.

١. ج: و.

٢. ج: ينتمي.

٣. أ: - وليس كذلك لما سنين.

٤. أ: - والأفلاك بأسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة، وإلا لكانت قابلة للحركة المستقيمة.

٥. أ. ج: غيرهما.

٦. أ. ج: غيرهما.

[الفرع الثاني: أن الأفلاك متحركة]

قال:

الثاني: أنها متحركة؛ لأن الأجزاء المفترضة فيها متماثلة، فيصح لكل واحد منها من الوضع و الموضع ما حصل للآخر، و لا يتأتى ذلك إلا بالحركة المستديرة، فتصح الحركة المستديرة عليها، و كل ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير، و كل ما فيه ذلك كان متحركاً بالاستدارة؛ لوجوب حصول الأثر عند حصول المؤثر.

و أيضاً: لو بقي كل جزء على وضع معين و في حيز معين من أجزاء حيز الكل مع جواز غيره لزم الترجيح بلا مرجح. و هما منقوضان بالعناصر.

أقول:

الفرع الثاني: أن الأفلاك متحركة؛ لأن الأجزاء المفروضة في الأفلاك متماثلة؛ لأن الطابع التي للأجزاء المفروضة متحدة؛ لأن الأفلاك بسائط، فلا تقتضي أموراً مختلفة، فيصح لكل واحد منها من الوضع و الموضع ما حصل للآخر، فلا يكون شيء من الوضع و الموضع واجباً من طابع الأجزاء المفترضة^١، فالنقلة عنها جائزة. و تلك النقلة لا تتصور إلا بالميل؛ لأن الحركة بدون الميل محال، فيجوز أن يكون في طباعها ميل.

ولما لم يمكن^٢ عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها إلا الميل المستدير، فوجب أن يكون في الأفلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل؛ لأن المبدأ للميل الطباعي^٣ من مقومات الأفلاك، و يمتنع أن يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل، و وجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على أنه يمتنع أن يصدر عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع. و العائق الخارجي أيضاً ممتنع؛ إذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج إلا ذو ميل مستقيم أو ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند الأجرام السماوية. و وجود مبدأ الميل بالفعل و عدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل، ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع، فهي متحركة بالاستدارة.

١. ج: المفروضة.

٢. ج: يكن.

٣. ج: الطبيعي.

٤. ج: + بالفعل.

و أيضاً: لو بقي كل جزء من أجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من أجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن الأجزاء المفروضة^١ متماثلة في تمام الحقيقة، واللازم باطل، فلا يبقى كل جزء من أجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين، فتتحرك بالحركة المستديرة.

قال المصنف: وهذا الوجهان الدالان على أن الأفلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر؛ لأن الأجزاء المفروضة^٢ في العناصر متماثلة، والعناصر غير متحركة بالاستدارة. ولقائل أن يقول: العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع، فيمتنع أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير؛ لامتناع أن يكون البسيط في طباعه مبدأ ميل مستقيم، وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك، بخلاف الأفلاك؛ فإن الحركة المستقيمة فيها ممتعة، فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير.

[صفة الكواكب]

قال:

وأما الكواكب فهي أجسام بسيطة^٣ شفافة^٤ مركوزة في الأفلاك مضيئة، إلا القمر؛ فإنه يستفيد الضوء من الشمس، ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده. لا يقال: فلعله كرة يضيء أحد وجهيها ويظلم الآخر، ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة الفلك؛ إذ الخسوف يكذبه.

أقول:

وأما الكواكب فهي أجسام بسيطة شفافة كرية مركوزة في الأفلاك مضيئة بالذات، إلا القمر؛ فإنه يستفيد الضوء من الشمس، ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها. لا يقال: فلعل القمر كرة يضيء أحد وجهيها ويظلم الوجه الآخر، ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة فلك القمر؛ بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه إلى الشمس والمظلم

١. أ: المفترضة.

٢. أ: المفترضة.

٣. أ: - بسيطة.

٤. س: - شفافة.

بتمامه إلينا، فإذا تحرك فللك القمر تحرك هذه الكرة أيضاً حركة تساوي حركة الفلك، فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء، ويزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا، ففي كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى تتم حركة الفلك نصف دورة، فيتم أيضاً حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال، فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فنرى بداراً، وإذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بأن نور القمر مستفاد من الشمس.

لأننا نقول: الخسوف يكذب هذا الاحتمال؛ لأن الخسوف إنما هو عند الاستقبال، وعند الاستقبال وجهه المضيء بتمامه إلينا، فحيلولة الأرض بينه وبين الشمس لا تقتضي انخسافه.

[العناصر الأربعة]

قال:

و أما العناصر؛ فخفيف مطلق، وهو النار، حارّ يابس ممات لمقعر فلك القمر.

وخفيف مضاف، وهو الهواء، حارّ رطب ممات لمقعر النار.

وثقيل مطلق، وهو الأرض، بارد يابس ومحلّه الوسط؛ بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم.

وثقيل مضاف، وهو الماء، بارد رطب. وكان من حقه أن يحيط بالأرض؛ إلا أنه لما حصل في بعض جوانبها تلال وهاد بسبب الأوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع إلى الأغوار واكتشفت المواضع المرتفعة، وذلك حكمة من الله ورحمة منه يكون منشأ للنباتات ومسكناً للحيوانات.

ثم إنّها بأسرها كائنة وفسادة؛ لأنّ مياه بعض العيون تتجمّد حجراً، والحجر يجعله أصحاب الحيل ماء، والهواء الملاصق للإناء المبرد يصير قطراً، والماء المغليّ والشعلة هواء، والهواء ناراً بالنفخ القوي.

أقول:

و أما العناصر فأربعة: النار والهواء والأرض والماء. وذلك؛ لأنه إما أن يتحرك عن المركز أو إلى المركز. والأول إما أن يطلب مقعر فلك القمر أو لا. والأول هو النار، والثاني هو الهواء. والثاني - أي: الذي يتحرك إلى المركز - إما أن يطلب المركز أو لا. والأول هو الأرض، والثاني هو الماء.

فالنار خفيف مطلق حارّ يابس، محدّبه مماسّ لمقعر فلك القمر. أمّا أنّه خفيف مطلق؛ فلاّته يطلب بالطبع أن يكون فوق العناصر. و أمّا حرارة النار فظاهرة محسوسة؛ فإنّ النار التي عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة، ومع هذا حرارتها محسوسة، فالنار الصرفة بالطريق الأولى.

و أمّا ييوستها، فالذي يدلّ عليها أنّها مفنية للرطوبة عن مائة الجسم المجاور لها. وفيه نظر؛ إذ يجوز أن يكون إفناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد، لا لأنّها يابسة في نفسها.

وقيل: إنّها رطبة؛ لأنّها سهلة القبول للتشكّل وسهلة التّرك له.

وفيه نظر؛ لأنّ التي تكون كذلك هي النار التي عندنا، فجاز أن يكون ذلك بسبب مخالطة أجزاء هوائية لها، ويحتمل أن تكون النار البسيطة فيها ييس ما إذا قيسَت إلى الهواء.

واستدلّ الشيخ الرئيس في الإشارات^١ على ييوسة النار بالصاعقة؛ فإنّ النار إذا خمدت و فارقتها سخونتها، يكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق، فتولّد^٢ الأجسام الصلبة من النار بعد خمودها و مفارقة سخونتها عنها يدلّ على أنّها يابسة.

و هذا إنّما يستقيم لو تولّد الصاعقة - أعني الأجسام الصلبة الأرضية التي يقذفها السحاب - من النار، لكن فيه نظر؛ فإنّ الشيخ قال في بعض أقواله إنّ الصاعقة تتولّد من الأدخنة و الأبخرة المتصعّدة من الأرض المحتبسة في السحاب.^٣

و النار شفّافة؛ لأنّها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب. و أيضاً: النار عندنا كلّما كانت أقوى كان تلونها أقلّ، و كذلك أصول الشعل، و حيث النار قويّة هي شفّافة لا يقع لها ظلّ، و مكانها الطبيعي أن يكون فوق الهواء؛ بأن يكون شاملاً للهواء مشمولاً لمقعر فلك القمر.

و الهواء خفيف مضاف - أي: ينحو جهة فوق و لا ينتهي إلى مقعر فلك القمر - حارّ رطب. أمّا حرارته فبالنسبة إلى الماء، و أمّا بالنسبة إلى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار.

١. انظر: الإشارات و التبيّيات: ٢٢٤.

٢. ج: فيتولّد.

٣. انظر: شرح الإشارات و التبيّيات للمحقّق الطوسي ٢: ٣١٥.

٤. ج: + هي.

٥. ج: - هي.

والذي يدلّ على حرارة الهواء بالنسبة إلى الماء أنّ الماء يتشبه به بصيرورته بخاراً إذا سخن و لطف، ولو لم يكن أسخن من الماء لم يكن أخفّ و ألطف منه. و الهواء المجاور لأبداننا إنّما نحسّ ببرودته؛ لأنّه ممتزج بأبخرة اختلطت به من الماء.

و أما رطوبة الهواء- و هو كونه ذو كيفية يقبل بسببها التشكّل و تركه بسهولة- فظاهرة، و هو مشمول لمقعر النار، شامل للماء و الأرض^١.

و الأرض ثقيل مطلق- أي: ينحو نحو المركز؛ بحيث يكون مركزها منطبقاً على مركز العالم- باردة يابسة.

أما ييوستها فظاهرة، و أما برودتها؛ فلائها لو خلّيت و طباعها و لم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس.

و مكانها الوسط؛ بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم.

و الماء ثقيل مضاف- أي: ينحو نحو المركز و لا ينتهي إليه- بارد رطب، و هو ظاهر.

و الماء محيط بثلاثة أرباع الأرض، و كان حقّه أن يحيط بالأرض، إلّا أنّه لمّا حصل في بعض جوانب الأرض تلال و وهاد بسبب الأوضاع و الاتصالات الفلكية، سال الماء إلى الأغوار و انكشفت المواضع المرتفعة، فصار الماء و الأرض بمنزلة كرة واحدة، و ذلك حكمة من الله تعالى و رحمة منه، ليكون منشأ للنباتات و مسكناً للحيوانات.

ثمّ إنّ العناصر بأسرها كائنة و فاسدة، ينقلب كلّ منها إلى الآخر؛ بأن يخلع صورة و يلبس^٢ أخرى، و هو الكون و الفساد و الانقلاب إلى الملاصق بلا وسط، كانقلاب الماء إلى الأرض؛ فإنّ بعض مياه العيون يتجمّد حجراً، و كانقلاب الأرض إلى الماء؛ فإنّ الحجر يجعله أصحاب الحيل- أي: طلاب الإكسير- ماءً، و ذلك بأن يصير الحجر أملاحاً أولاً؛ إمّا بالإحراق أو بالسحق، ثمّ يذاب بالماء، و كانقلاب الهواء ماءً؛ فإنّ الهواء الملاصق للإناء يصير قطراً؛ فإنّ الطاس المكبوب على الجمد يركبه ندى كلّما لقطته حدث مرّة بعد أخرى.

١. ج- و الأرض.

٢. أ: + صورة.

ولا يكون ذلك بالرشح^١؛ فإنّ الماء لا يصعد بطبعه، ولأنّه لو كان بالرشح^٢ لكان من الماء الحارّ أولى؛ لأنّه أقبل للرشح والصعود.

ولا يكون ذلك القطر في الهواء فنزل إلى الطاس؛ لأنّ الهواء المطيف بالطاس لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء، و^٣ خصوصاً في الصيف؛ لأنّ الأجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جدّاً لفرط الحرارة.

ولا تبقى مجاورة للإناء، ولو كانت الأجزاء المائية باقية في الهواء للزم إما نفاذ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الإناء مرة بعد أخرى فينقطع، مع كون الإناء بحالته الأولى، وإما تناقضها، فيكون حدوثه كلّ مرة أنقص ممّا كان قبلها، وإما تراخي أزمنة حدوثها، فيكون بين كلّ حدوثين زمان أطول ممّا بين حدوثين قبلهما؛ لتباعدنا عن الإناء، وهذا كلّ على خلاف الواقع.

قيل: لو اقتضى برودة الإناء فساد الهواء المحيط بالإناء، لزم أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء، وكذلك الهواء المحيط بذلك، إلى أن يجري الماء جرياناً صالحاً، و المشاهدة تكذبه، فلم يصير الهواء ماءً، بل حصل الندى الذي يركب الإناء من أجزاء مائية.

أجيب: بأنّ جرم الإناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة، وعند التكيف بها يشتدّ تكيفه بها^٥ و يحفظه بطيئاً، ولذلك ربما يوجد الأواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من هذه المائعات، فالإناء المذكور لشدة تبرّده يفسد الهواء المحيط به، والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعاً، فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء ماء، أمّا^٦ إذا تنحى^٧ منه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده^٨.

١. أ: بالترشح.

٢. ب: + و الصعود.

٣. ج: - و.

٤. أي: تنافراً.

٥. أ: - بها.

٦. أ: - أمّا.

٧. أ: ب: تنحى.

٨. ب، ج: فساد.

و كاتقلاب الماء هواء؛ فإنّ الماء المغليّ يتحلّل منه الأبخرة؛ بحيث يتلطّف بالكلية.
و كاتقلاب النار هواء، كالشعلة يصير هواء؛ فإنّ النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لأحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب، فإذا انقلبت هواء.
و كاتقلاب الهواء ناراً بالنفخ القوي؛ فإنّه عند إلحاح النفخ القوي على الكير و سدّ الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكير ناراً، يشاهد ذلك من يباشره.
ولما تبيّن الانقلاب بغير وسط، يعلم إمكان الانقلاب بوسط أو وسطين. فهذه الانقلابات دالة على أنّ الهوىلى مشتركة.

[المركّبات]

قال:

و أمّا المركّبات؛ فإنّها تخلق من امتزاج هذه الأربعة بأمزجة مختلفة معدّة لخلق متخالفة، و هي: المعادن و النبات و الحيوان.
و المزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط؛ بأن يتصعّر أجزاؤها فيختلط^١ بحيث تكسر سورة كلّ واحد منها سورة كيفية الآخر^٢، فتحدث كيفية متوسطة.

أقول:

و أمّا المركّبات؛ فإنّها تخلق من امتزاج هذه الأربعة - الأرض و الماء و الهواء و النار - بأمزجة مختلفة معدّة لخلق مختلفة^٣، و هي: المعادن و النبات و الحيوان. و الدليل على أنّ المركّبات مخلوقة من امتزاج هذه الأربعة الاستقراء.

و المزاج هو المعدّ لحصول صور المركّبات من المعادن و النبات و الحيوان. بيان ذلك: أنّ المركّبات ثلاثة: ذو صورة لا نفس لها و يسمّى معدنيّاً، و ذو صورة لها نفس غاذية و نامية و مولدة للمثل، لا حسّ و لا حركة إرادية لها و يسمّى نباتيّ، و ذو صورة له نفس غاذية و نامية و مولدة للمثل

١. د: - فيختلط.

٢. أ: سورة الأخرى.

٣. ج: + كما سنذكره.

٤. أ: نباتيّاً.

و حساسة^١ متحرّكة بالإرادة، ويسمّى حيواناً.

و جميع هذه الصور كمالات أول؛ فإنّ الكمال ينقسم إلى متّوع هو صورة كالإنسانية، و هو أوّل شيء يحلّ في المادّة. و إلى غير متّوع هو عرض كالضحك، و هو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأوّل.

فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار، يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي، و من النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس.

و كلّ واحد من هذه الثلاث جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض. و كذلك^٢ يشتمل كلّ نوع على أصناف، و كلّ صنف على أشخاص لا حصر لها؛ بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع، و لا من الأصناف و لا من الأشخاص.

و ليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى و لا بسبب الجسميّة؛ فإنّهما مشتركان. و لا بسبب المبدأ المفارق؛ فإنّه أحديّ الذات متساوي النسبة إلى جميع الماديات، فهو إذن بسبب أمور مختلفة، و الأمور المختلفة في الهيولى هي الصور الأربع النوعية التي للعناصر التي هو مواد المركّبات. و الاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها؛ لأنّ الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة، فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب و فيما يعرض بعد التركيب من الأمزجة؛ فإنّ التركيب يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر، و الأمزجة تختلف باختلاف التركيب.

و لمّا كان إمكان انقسام العناصر غير متناه كان إمكان التركيب غير متناه، فكان إمكان الأمزجة غير متناه. و تلك الاختلافات الواقعة في الأمزجة هي أسباب معدّة لخلق متخالفة، و هي المعادن و النبات و الحيوان؛ أجناسها و أنواعها و أصنافها و أشخاصها.

و المزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسّطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض؛ بأن يتصعّر أجزاءها فيختلط، فيستحيل في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها؛ بأن يفعل كلّ بكيفيته^٣ في مادّة الأخرى؛ بحيث تكسر سورة كلّ منها سورة الأخرى، فيستحيل في كيفياتها، فتحدث منها كيفة

١. أ. و.

٢. ج. لذلك.

٣. أ. كيفة.

متشابهة في الكلّ متوسطة توسطاً ما.

و لم تفسد صور البسائط و العناصر إذا امتزجت و تفاعلت، فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يفعل عنه؛ لأنّ فعل كلّ منها إن كان مع انفعاله لزم أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى آخر غالباً مغلوباً معاً، و إن كان فعله في الآخر متقدماً على انفعاله عنه^١ لزم^٢ أن يصير الآخر المغلوب غالباً عليه، و إن كان بعد انفعاله عنه يلزم أن يكون غالباً بعد ما كان مغلوباً، فإذا لا بدّ و أن يكون فعل كلّ منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله^٣.

و لا يجوز أن يكون من حيث المادّة فاعلاً؛ لأنّ المادّة من حيث هي مادّة قابلة، و القابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلاً.

و لا يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة و الكيفية هي المنكسرة؛ لأنّ الصورة إنّما تكسر بواسطة الكيفية، فيلزم أن يكون الكاسر منكسراً و المنكسر كاسراً، و الشيء في حالة واحدة لا يكون غالباً و^٤ مغلوباً كاسراً و^٥ منكسراً؛ لأنّ مجموع الصورة و الكيفية يكون كاسراً و المجموع أيضاً يكون منكسراً. و الحقّ أنّ الفاعل هو الكيفية و المنفعل المادّة، و لذلك تحصل الكيفية المتوسطة بين الحارّ و البارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، و لا يلزم محال.

و قوله: «المتشابهة»، أي: تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع أجزاء العناصر. و قوله: «المتوسطة»، أي: الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات العناصر^٦.

١. أ - عنه.

٢. ج: يلزم.

٣. د: + عنه.

٤. أ: - و.

٥. أ: - و.

٦. ج: البسائط.

[المبحث الرابع: في حدوث الأجسام]

قال:

الرابع: في حدوثها. الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها. وقال أرسطو: الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوى الأوضاع والحركات، والعناصر بموادها، وصورها الجسمية بنوعها، وصورها النوعية بجنسها. وقال من قبله: الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها. واختلفوا في تلك الدوات، ف قيل: كان الأصل جوهرية، فنظر الباري تعالى إليها بنظر الهيبة، فدابت وصارت ماء، ثم حصل الأرض منها بالتكثيف، والنار والهواء بالتلطيف، والسماء من دخان النار.

وقيل: ذلك كان أرضاً فحصل الباقي منها^١ بالتلطيف. وقيل: كان هواء، وقيل: ناراً، و تكونت الباقي بالتكثيف، والسماء من الدخان. وقيل: كان أجزاء صغاراً من كل جنس متفرقة متحركة، فمهما اجتمع منها أجزاء متماثلة القسمة التأممت والتصقت وصارت جسماً. وقيل: كان نفساً وهيولى، فعشقت^٢ عليها وتعلقت بها، وصار تعلّقها سبباً لحدوث أجسام^٣ العالم.

وقيل: كانت وحدات، فصارت ذات أوضاع وتكونت نقاط، ثم ائتلفت فصارت أجساماً. و توقف جالينوس في الكل. أقول:

المبحث الرابع: في حدوث الأجسام. اختلف أهل العلم^٤ في حدوث الأجسام، والوجوه المحتملة بحسب الفرض أربعة؛ لأنه إما أن يكون محدث الذات والصفات، أو قديم الذات والصفات، أو قديم الذات محدث الصفات، أو محدث الذات قديم الصفات. وهذا الاحتمال الرابع ممّا لم يقل به عاقل. وأما الاحتمالات الثلاث فقد قال بكلّ منها قومٌ.

١. د - منها.

٢. أ: تعشقت.

٣. د: أجزاء.

٤. أ: العالم.

أما الأول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس^١؛ فإنهم قالوا الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها.

وأما الثاني، فهو قول أرسطاطاليس^٢ وثاوفرسطيس^٣ ونامسطيوس^٤ وبرقلس^٥، ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي^٦ وأبي علي بن سينا؛ فإنهم قالوا الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة، كالمقدار والشكل وما يجري مجراها من الأمور القارة اللازمة سوى الحركات والأوضاع؛ فإن كل واحد

١. المجوس متن لهم شبهة كتاب وقد أثبتوا أصليين، وزعموا أنهم لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين؛ بل أحدهما - وهو النور - أزلي، وأما الظلمة فمحدثة. ومن فرقهم الرئيسية: الكيومية - أصحاب المقدم الأول كيومث - والزروانية، والزردشتية. وقيل الأصل أنهم: النجوس؛ وذلك لأنهم كانوا يستعملون النجاسات في تديتهم. والمجوس هم أقدم الطوائف. وقد نشأت المجوسية في بلاد الفرس، وكانوا نابغين في علم التنجيم. راجع عنها: المغني ٥: ٧١-٧٩، الملل والنحل ١: ٢٧٨-٢٨٩، البدء والتاريخ ٤: ٢٦-٣٠.

٢. أرسطاطاليس: ولد سنة ٣٨٤ ق. م. في مدينة أسطاغيرا، وهي مدينة أيونية ومرقا من بلاد مقدونيا على بحر إيجه وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملك المقدوني أمintas الثاني جد الإسكندر، وقد مات أبوه وهو فتى، التحق بأكاديمية أفلاطون في الثامنة عشرة من عمره فلزمها عشرين سنة إلى أن توفي مؤسسها، وقد اتهمه بعضهم بكفران نعمة أستاذه. كان يقول: أحب الحق وأحب أفلاطون وأوثر الحق على أفلاطون. وقد روي أنه ألف قرابة أربعمئة كتاب، وقد فقد معظمها، ومن حسن الحظ أن ما بقي منها هو أهم ما كتب. انظر: تاريخ الحكماء ١٦٠-١٧٣، الملل والنحل ٢: ٤٤٣-٤٤٤؛ عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٨٦-١٠٥.

٣. ثاوفرسطيس: فيلسوف يوناني، ولد في أفسس حوالي سنة ٣٧٢ ق. م. وهو ابن أخ أرسطاطاليس، وفي الفهرست لابن النديم أنه ابن أخته، وفي تاريخ الفلسفة أنه صديقه. أخذ العلم في أثينا عن أفلاطون وأرسطو. له تصانيف جليلة في السياسة والشريعة والقضاء والخطابة، منها: كتاب الآثار العلوية، وكتاب النفس، وكتاب الأدب. توفي سنة ٢٨٧ ق. م. انظر: الملل والنحل ٢: ٤٠٧؛ تاريخ الحكماء ١٧٤-١٧٥، الفهرست لابن النديم: ٣٥٣؛ عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ١٠٦.

٤. ولد نامسطيوس سنة ٣١٧ ق. م. وقد تنقف بالقسطنطينية فأصاب شهرة واسعة، ونال حظوة كبيرة لدى الأباطرة المسيحيين، وخاصة عند قسطنطين وتيودوس. أما مؤلفاته فقد ضاع الكثير منها، وقد فسر وشرح مؤلفات لأرسطو، ولم يبق من هذه الشروح سوى التحليلات الثانية والسماع الطبيعي. انظر: الملل والنحل ٢: ٨٢؛ تاريخ الحكماء ١٨١؛ الفهرست لابن النديم: ٣٥٥.

٥. برقلس أو بروكلوس فيلسوف يوناني أفلاطوني. ولد في القسطنطينية سنة ٤١٢ ق. م. أقام في الإسكندرية يأخذ العلم عن أشهر المدرسين، ثم رحل إلى أثينا وخلف سريانوس في مدرستها بعد وفاته وتمسك بمذهب التزهيد الذي كان شائعاً في المدرسة الأفلاطونية وامتنع عن الأطعمة الحيوانية، ورفض الزواج، وصرف أمواله في الأعمال الخيرية، كان مشهوراً في الرياضيات والعلوم اللغوية، وتأليفه الباقية أكثرها شروح وبخاصة شروحه على كتب أفلاطون، ومن تأليفه كتاب بعنوان «ثنتين وعشرين برهاناً ضد المسيحية» حاول فيه أن يثبت أبدية الكون. توفي بأثينا سنة ٤٨٥ ق. م. انظر: تاريخ الحكماء ١٧٨-١٨٠، الملل والنحل ٢: ٤٧٧-٤٨٢.

٦. هو: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (م ٣٣٩ ق)، ويعرف بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين، ولد في فاراب و انتقل إلى بغداد فتشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، رحل إلى مصر والشام واتصل بسيف الدولة وكان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. وعرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول). له كتب كثيرة، منها: القصوص، إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها وآراء أهل المدينة الفاضلة. انظر: الملل والنحل ٢: ٩٠؛ وفيات الأعيان ٥: ١٥٣-١٥٧؛ تاريخ الحكماء ٢٩٩-٣٠٢.

منها حادث مسبق بالآخر لا إلى أوّل لها^١، والعناصر قديمة بموادها بحسب تشخصها، وصورها الجسميّة قديمة بنوعها، وصورها النوعية قديمة بجنسها، أي: كان قبل كلّ صورة صورة أخرى لا إلى أوّل لها.

وأما الثالث، فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس، كتاليس^٢ وأنكساغورس^٣ و

١. ج - لها.

٢. تاليس: لمع اسمه في النصف الثاني من القرن السادس، وهو أقدم من وصلت إلينا أسماؤهم من حكماء اليونان، وأوّل من اهتم للبحث النظري المجزّد. قيل إنّه ارتحل إلى مصر وعنها أخذ علم الهندسة الذي جعل منه علماً نظرياً، وقد ذهب إلى أنّ الماء هو العنصر الأساسي ومصدر سائر العناصر، وهو أوّل من تغلّف في ملطية. قال: إنّ للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة هويته، وإنما يدرك من جهة آثاره، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلاً عن هويته، إلّا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه الأشياء، فلستنا ندرك له اسماً من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا. توفي نحو ٥٥٠ ق.م. انظر: صوان الحكمة ١١١-١١٣؛ تاريخ الحكماء ٤٢ و ٤٨؛ الملل والنحل ٢: ٣٧٤-٣٧٧.

٣. أنكساغورس: كان تلميذاً لطاليس، وكان أوّل من أدخل الفلسفة إلى أثينا لكنّه خالف أستاذه في كون الماء أصل الوجود. فمهما بلغ الماء من المرونة وقابلية التشكل فهو ذو صفات معيّنة تستطيع أن تميّزه بها عن المواد الأخرى. ومعنى ذلك أنّ ثمة صفات تناقض صفات الماء، لا تحك لا تدرك الصفة إلّا إذا أدركت نقيضها. فلا تفهم الحرارة إلّا إذا اقترنت في ذهنك بالبرودة. فإذا انعدم هذا التقابل انعدمت كذلك الخصائص والصفات. وما دام الأمر كذلك فلا يعقل أن تكون المخلوقات جميعاً على تناقض صفاتها مشتقة من أصل واحد ذي صفة معيّنة معروفة. وإنّما أصل الكون مادة لا شكل لها ولا نهاية ولا حدود. انظر: صوان الحكمة ٧٩؛ تاريخ الحكماء ١٧٢-١٧٤؛ الملل والنحل ٢: ٣٧٨-٣٨٠.

فيثاغورس^١ وسقراط^٢، وقول جميع الثوية^٣ كالمانوية^٤ و الديصانية^٥ و المرقونية^٦ و الماهانية^١؛ فإنهم

١. هو: ابن منسارخس من أهل ساميا. كان في زمان سليمان النبي ابن داود عليهما السلام، و قد أخذ الحكمة من معدن النبوة. روى بعض المؤرخين أنَّ فيثاغورس من أصل فينيقي و من مواليد صور، إلَّا أنَّ أكثر الروايات تجعل مولده في جزيرة ساموس، و تثبت أنَّه هجر وطنه حوالي سنة ٥٣٢ ق. م. و استوطن صقلية حيث تحلق حوله طلاب الحكمة يذهبون مذهبه في الامتناع عن أكل اللحوم و بعض الحبوب، و عن اتخاذ الألبسة من جلد الحيوان، و ما إلى ذلك مما يعود إلى اعتقادهم بالتناسخ. و قد توفي فيثاغورس سنة ٤٩٧ ق. م. انظر: تاريخ الحكماء ٨٧- ١٠٦؛ الملل و النحل ٢: ٣٨٨- ٤٠١؛ عيون الانباء في طبقات الاطباء: ٦١- ٧٠.

٢. ولد سقراط في أثينا نحو سنة ٤٦٩ ق. م. وتوفي نحو ٣٩٩ ق. م. ونحن نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً لو لا بعض ما رواه خصومه والمعجبون به. قد اشتهر بنزاهته ورسوخ عقيدته، كما اشتهر بتجرعه السم في سبيل تلك العقيدة. ليس لدينا من آثاره شيء. قال الشهرستاني: سقراط بن سفيريسقوس الحكيم الفاضل الزاهد من أهل أثينية، وكان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وأرسلاوس، واقتصر من أصنافها على الإلهيات والأخلاقيات، واشتغل بالزهد ورياضة النفس، وتهذيب الأخلاق، وأعرض عن ملذات الدنيا، واعتزل إلى الجبل وأقام في غاربه. ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان، ففروا عليه الغاغة، وألجئوا ملكهم إلى قتله. فحسبه الملك ثم سقاه السم؛ وقضيته معروفة. انظر: عيون الانبياء في طبقات الاطباء: ٧٠-٧٩، تاريخ الحكماء ١٠٧-١٤٤؛ الملل والنحل ٢: ٤٠١-٤٠٦.

٣. التوبة: هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أنّ الثور والظلمة أزيلان قديمان، وقالوا بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيث والمكان والأجناس والأبدان والأرواح. وهم فوق خمس: الماوية والمزدكية والديصائية والمرقينية والكيونوية. راجع عنها: البدء والتاريخ ١: ١٤٢-١٤٤؛ المعنى ٥: ٩-٧٠؛ الملل والنحل ١: ٢٩٠-٣٠٢.

٤. المانوية: أتباع ماني بن فاتك. و فاتك نشأ في أذربيجان، ثم انتقل إلى بابل، ثم إلى دسديسان حيث عاش مع طائفة المغتسلين. وقد ولد ماني حوالي سنة ٢١٥ م. وقد درس ماني في بابل الأديان الفارسية القديمة، والمسيحية، والقنوصية. ولما بلغ الرابعة والعشرين، زعم أنَّ ملك النور أخبره بأنه «لفارقلط الذي بشر به عيسى» وقد ذهب ماني إلى الهند والصين داعياً إلى دينه الجديد، ثم عاد ثانية إلى خراسان ونشر مذهبه؛ ولكن الزرادشتيين قاوموه، وأثروا على شاپور فأعدمه سنة ٢٧٢ م. راجع عنه: المغني ٥: ١٠-١٥؛ الملل والنحل ١: ٢٩٠-٢٩٣؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين: ١٠٤-١٠٥.

٥. الديسانية: هم أصحاب ديسان الذي ظهر قبل ماني، و مهد له. أثبتوا أصليين نوراً و ظلاماً. فالنور يفعل الخير قصداً و اختياراً، و الظلام يفعل الشر طبعاً و اضطراراً. و قد أدخل هرميوس بن ديسان رئيس الفرقة بعد أبيه مزيجاً من الغنوصية و الأفلاطونية و الرواقية في المذهب. و قد تأثر به بعض الإسلاميين. راجع عنها: الملل و النحل ١: ٢٩٦-٢٩٧؛ المعني ٥: ١٦، ١٧؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركيين: ١٠٥.

٦. أصحاب مرقبون، من كبار القنوصيين أو العرفانيين المسيحيين. وهم طائفة من النصارى أقرب من المنيانية والديصانية. أثبتوا قديمين أصليين متضادين، أحدهما النور والآخر الظلمة، وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدل الجامع، وهو سبب المزاج. وقالوا: الجامع دون النور في الرتبة و فوق الظلمة، وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم، وقالت بتتزيه الله عز وجل عن الشرور وأن خلق جميع الأشياء كلها لا يخلو من ضرر. و اختلفوا في الكون الثالث ما هو، فقالت منهم طائفة هو الحياة و هو عيسى، و زعمت طائفة أنَّ عيسى رسول ذلك الكون الثالث و هو الصانع للأشياء بأمره و قدرته، إلَّا أنَّهم أجمعوا على أنَّ العالم محدث و أنَّ الصنعة بيَّنة فيه لا يشكُّون في ذلك. و زعمت أنَّ مَنْ جَانَبَ الزهومات و المسكر و صلى لله دهره و صام أبداً أقلت من حبال الشيطان. و الحكايات عنه مختلفة كثيرة الاضطراب. و للمرقونية كتاب يخصون به يكتبون به دياتهم. راجع: المغني ٥: ١٧-١٨؛ الحور العين ١٤١؛ الملل و النحل ١: ٢٩٨-٢٩٩؛ الفهرست: ٤٧٤-٤٧٥.

قالوا الأجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسميّة و النوعية و صفاتها.

ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات، فافترقوا فرقتين؛ الأولى: زعموا أنّ تلك المادّة جسم. ثمّ زعم تاليس أنّه الماء؛ لأنّه قابل لكلّ الصور، ثمّ حصل الأرض منها بالتكثيف و الانجماد، و النار و الهواء بالتلطيف؛ فإنّ الماء إذا لطف صار هواء، و تكوّنت النار من صفوة الماء، و السماء تكوّنت من دخان النار.

و يقال: إنّ تاليس أخذ من التوراة؛ لأنّه جاء في السفر الأول منها أنّ الله تعالى خلق جوهرًا نظر إليه نظر الهيّة، فذابت أجزاؤه فصارت ماء، ثمّ ارتفع منه بخار كال دخان فخلق منه السماوات، فظهر على وجه الماء زيد فخلق منه الأرض، ثمّ أرساها الجبال.

نقل صاحب الملل و النحل^٢ عن تاليس الملطي أنّه قال: إنّ المبدأ الأول أبدع العنصر الذي منه صور الموجودات و المعدومات كلّها، فانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأول، فمحلّ الصور و منبع الموجودات هو ذات العنصر، و ما من موجود في العالم العقلي و العالم الحسيّ إلّا و في ذات العنصر صورة و مثال عنه. قال: و يتصوّر العامة أنّ صور المعدومات في ذات المبدأ الأول، لا، بل هي في مبدعه، و هو تعالى بوحدانيته منزّه أن يوصف بما يوصف به مبدعه. ثمّ قال: و من العجب أنّه نقل عنه أنّ المبدع الأول هو الماء، و منه أبدع الجواهر كلّها من السماء و الأرض و ما بينهما، فذكر أنّ من جموده تكوّنت الأرض، و من انحلاله تكوّن الهواء، و من صفوة الهواء تكوّنت النار، و من الدخان و الأبخرة تكوّنت السماء، و من الاشتعال الحاصل من الأبخرة^٣ تكوّنت الكواكب، فدارت حول المركز دوران المسبّب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه. ثمّ قال: و كان تاليس الملطيّ إنّما تلقّى مذهبه من المشكاة النبوية، يعني ما نقل عن التوراة.

و قال آخرون: كان الأصل أرضاً، فحصل الباقي من الأرض بالتلطيف. و زعم أنكسيمانس^٤ أنّه

١. الماهاتية: طائفة من المريقونية، يخالفونهم في شيء، و يوافقونهم في شيء، يوافقون المريقونية في جميع الأحوال إلّا النكاح و الذبائح و يزعمون

أنّ المعدّل بين النور و الظلمة هو المسيح. أنظر: الملل و النحل ١: ٢٩٦.

٢. أنظر: الملل و النحل ٢: ٣٧٤.

٣. ج: النار.

٤. أنكسيمانس: قد ظهر قبل العام ٤٩٤ ق. م. و هو من الملطيين المعروف بالحكمة، المذكور بالخير عندهم. قال: إنّ البارّي تعالى أزلي لا أول

الهواء، وتكون من لطافته النار و من كشافته الأرض و الماء. و زعم أبرقليطس^١ أنه النار، و تكون الأشياء عنها بالتكاثف، و السماء من الدخان.

و قال آخرون إنه البخار، و تكون الهواء و النار عنه^٢ بالتلطيف، و الماء و الأرض بالتكثيف. و عن أنكساغورس أنه الخليط الذي لا نهاية له، و هو أجسام غير متناهية، و فيه من كل جنس أجزاء صغار متلاقية،^٣ أجزاء على طبيعة الخبز و أجزاء على طبيعة اللحم، و تلك الأجزاء متفرقة متحركة، فمهما اجتمع من تلك الأجزاء أجزاء كثيرة متماثلة التأمت و صارت جسماً. و هذا القائل بنى على هذا المذهب إنكار المزاج و الاستحالة، و قال بالكمون و البروز. و زعم بعض هؤلاء أن ذلك الخليط كان ساكناً في الأزل، ثم إن الله تعالى حرّكه، فتكون منه هذا العالم.

و زعم ديمقراطيس^٤ أن أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل، قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية، متحركة لذواتها حركات دائمة، ثم اتفق في تلك الأجزاء أن تصادمت على وجه خاص، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل، فحدثت السماوات و العناصر، ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر، و منها هذه المركبات.

له و لا آخر. هو مبدأ الأشياء و لا بدء له. هو المدرك من خلقه أنه هو فقط، و أنه لا هوية تشبهه، و كل هوية فمبدعة منه، هو الواحد ليس كواحد الأعداد، لأن واحد الأعداد يتكرر و هو لا يتكرر، و كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع قد كانت صورته في علمه الأول، و الصور عنده بلا نهاية. و رأى أن الهواء هو العنصر الأساسي؛ لأنه أكثر قابلية من الماء للتغير و اتخاذ الأشكال المختلفة، بل و يتغلغل في الأشياء و الأحياء مهما دقت. أ ليست الحياة في صميمها أنفاساً من الهواء تردّد في الصدر شهيقاً و زفيراً، إذن فهو الجوهر الأول الذي صدرت عنه جميع الكائنات. توفي سنة ٥٢٤ ق. م. انظر: الملل و النحل ٢: ٣٨٠؛ صوان الحكمة ١١٣.

١. قيل: أنه «برقلس» الذي تقدّمت ترجمته، و قد يعبر عنه بـ «برقلس» أيضاً. انظر: قاموس البحرين: ٢٦٩.

٢. ج: منه.

٣. ج: متاه، فيه.

٤. ولد ديمقراطيس في أيديرا نحو ٤٦٠ ق. م. و يقال إنه عاش قرناً كاملاً، و إنه كان تلميذاً للوكيوس الملطي. و يعدّ لوكيوس و ديمقراطيس واضعي أسس المذهب الذري، و خلاصة آرائهما أن الكائن مركّب من عدد لا نهاية له من العناصر البسيطة الثابتة الصلبة، و أن تلك العناصر و الذرات ذات صفات أساسية ثلاث هي: الشكل و التركيب و الوضع. و الذرات الأزلية منتشرة في الفراغ اللامتناهي انتشاراً يتعادل و ذلك الفراغ. و التركيبات التي تحصل عن اتحاد الذرات عارضة، و العوالم غير المتناهية تنشأ و تزول إلى ما لا نهاية له. انظر: تاريخ الحكماء ١٧٧-١٧٨؛ الملل و النحل ٢: ٣٩٩.

وزعمت الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة.

الفرقة الثانية- الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم- هم فريقان؛ الفرقة الأولى: الحرثانية^١، وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: الباري والنفس والهوى والدهر والخلأ. فقالوا: الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض لها سهو ولا غفلة، ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص، وهو تعالى يعلم الأشياء علماً تاماً. وأما النفس؛ فإنه تفيض عنه الحياة فيض النور عن الشمس، لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها، وكان الباري تعالى عالماً بأن النفس تستميل إلى التعلق بهوى وتعشقها، وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها، ولما كان من سوس الباري تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهوى بعد تعلق النفس بها، فركبها ضرورياً من التراكيب مثل السماوات والعناصر، وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل، والذي بقي فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته. ثم إنه تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً، وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها، وسبباً لعلمها بأنها ما دامت في العالم الهولاني لم تنفك عن الآلام، وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتتات إلى ذلك العالم، وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة.

والفرقة الثانية: أصحاب فيشاغورس، وهم الذين قالوا: المبادئ هي الأعداد المتولدة عن الوحدات. قالوا: لأن قوام المركبات بالبساط، وهي أمور كل واحد منها واحد في نفسه. ثم تلك الأمور إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أو لا تكون، فإن كان الأول كانت مركبة؛ لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركبات، بل في مبادئها. وإن كان الثاني كان مجرد وحدات، وهي لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها، وإلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها، وكلامنا في المبادئ المطلقة، هذا خلف. فإذا الوحدات أمور قائمة بأنفسها،

١. هم جماعة من صابئة الكلدانيين أجمعوا على أن للعالم علة لم يزل واحداً لا يتكرر، لا يلحقه صفة شيء من المعلومات، كلف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته، وأوضح لهم السبيل وبعث رُسلًا للدلالة وتبييناً للحجة، أمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه، وعدوا من أطاع نعيماً لا يزول، وأعدوا من عصى عذاباً واقتصاصاً بقدر استحقاقه. ومن مشهورهم عاذيمون وهرمس، وذكر بعضهم سولون. وافترضوا من الصلاة ثلاثاً كل يوم، ولا صلاة إلا على طهور، وصيامهم ثلاثون يوماً، ولهم قرآن يقرءون به. راجع عنهم: الملل والنحل

فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة؛ فإن اجتمعت نقطتان حصل الخط، وإن اجتمع خطان^١ حصل السطح، وإن اجتمع سطحان^٢ حصل الجسم، فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات، و توقّف جالينوس^٣ في الكل.

[الدليل الأول على حدوث الأجسام]

قال:

لنا وجوده الأول: أنه لو كانت الأجسام في الأزل لكانت ساكنة؛ إذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل، و الساكن في الأزل لا يتحرك أبداً؛ لأنّ سكونه إن كان لذاته امتنع انفكاكه، و إن كان لغيره فذلك الغير لا بدّ و أن يكون موجبا، و إلّا لم يكن فعله قديماً واجبا لذاته أو متهيأ إليه؛ دفعا للتسلسل و الدور، و حينئذ يلزم دوامه بدوامه، فلا يزول أبداً، فالأجسام لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرك أبداً، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

قيل: لو امتنع وجوده في الأزل لامتنع مطلقاً؛ لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكناً. قلنا: الممتنع أزلاً ليس الممتنع لذاته كالحادث اليومي.

قيل: المحدّد لا مكان له، فلا يكون متحركاً و لا ساكناً. قلنا: إن سلم، فلا شكّ أنه ذو وضع و مماسة لما في جوفه؛ فإن بقي على^٥ الوضع و المماسّة المعيّنين^٦ له فساكن، و إلّا فمتحرك.

قيل: الأزل ينافي حركة معيّنة لا حركات لا أول لها. قلنا: بل الحركة من حيث هي؛ لما سبق.

قيل: لم لا يجوز أن يكون السكون مشروطاً بعدم حادث فيزول بحدوثه؟ قلنا: فينافي حدوثه وجود السكون، فيتوقّف على عدمه، و يلزم الدور.

قيل: القدرة على إيجاد معيّن قديمة و تنقطع بوجوده، فانتقض ما ذكرتم. قلنا: المنقطع

١. ج: الخطان.

٢. ج: السطحان.

٣. الفيلسوف الطبيب، ولد سنة ١٣٠ م. كانت له شهرة طيبة في العالم الإسلامي؛ إذ أنّه نقل إلى الإسلاميين خلال كتاباته المذاهب اليونانية التي تعارض المذهب المشائي الأرسطي. و كانت له مجالس علمية في مدينة روما، و له مؤلفات كثيرة في الطبّ و الحكمة. انظر عنه: طبقات الأطباء و الحكماء ١: ٤١ - ٥١ تاريخ الحكماء ٢٧٤ - ٢٩٠؛ الفهرست: ٤٠٣؛ عيون الانباء في طبقات الاطباء: ١٠٩ - ١٣٤.

٤. أ، س: - ساكنة.

٥. أ: - على.

٦. أ: المعيّنان. د: المعيّنين.

التعلق، وهو ليس أمراً وجودياً.

أقول:

لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في إقامة الحجة على أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها، و ذكر وجوهاً ثلاثة:

الأول: هو الذي أورده الإمام في تصانيفه. تقريره: أن الأجسام محدثة؛ لأنها لو كانت في الأزل لكانت ساكنة فيه، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنها لو لم تكن ساكنة في الأزل لكانت متحركة؛ ضرورة انحصار الجسم في أنه متحرك أو ساكن. و ذلك؛ لأن الجسم إن كان مستقرّاً في مكان واحد أكثر من آن واحد، فهو الساكن، و إن لم يستقر كذلك، فهو المتحرك، فإذا لم تكن الأجسام ساكنة في الأزل كانت متحركة في الأزل، لكن يمتنع أن تكون متحركة في الأزل؛ إذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل؛ لأن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره، و حصول أمر بعد فناء غيره يقتضي المسبوقية بالغير، فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، و الأزل ماهية تقتضي اللامسبوقية بالغير، فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة و اللامسبوقية بالغير التي هي لازم الأزل منافاة، و منافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين، فبين الحركة و الأزل منافاة، فيمتنع أن تكون الأجسام متحركة في الأزل؛ لامتناع الجمع بين المتنافيين. و إذا امتنع أن تكون الأجسام متحركة في الأزل تعين أن تكون ساكنة في الأزل؛ لضرورة الحصر.

و أما بيان بطلان اللازم؛ فلأن الأجسام لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرك أبداً، و اللازم ظاهر الفساد؛ فإننا نشاهد الحركة في الأجسام الفلكيات^١ و العنصريات، و لا جسم إلا هذين عند الخصم، و من أراد تعميم الدلالة، فلا بدّ من بيان تماثل الأجسام.

أما الملازمة؛ فلأن الساكن في الأزل إن كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه، فلا يتحرك أبداً، و إن لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره، فذلك الغير الذي يكون علّة للسكون لا بدّ و أن يكون موجباً. قوله: «و إلا»، أي: لو لم يكن ذلك الغير موجباً لكان مختاراً بالضرورة. و^٢ لا جائز أن يكون

١. أ: الفلكية.

٢. أ: ج: - و.

مختاراً؛ لأنه لو كان مختاراً لم يكن فعله قديماً؛ لأنَّ فعل المختار محدث؛ لامتناع إيجاد الموجود، و المحدث لا يكون قديماً، فثبت أنَّ سكون الأجسام في الأزل إذا لم يكن لذاتها لكان للموجب.
و لا بدَّ أن يكون الموجب واجباً أو منتهياً إلى الواجب؛ لأنه لو لم يكن الموجب واجباً أو منتهياً إلى الواجب يلزم التسلسل أو الدور، وهما محالان، فتعيَّن أن يكون واجباً أو منتهياً إلى الواجب. و حينئذ يلزم دوام السكون بدوام موجهه الذي هو الواجب أو ما هو منتهى^١ إلى الواجب، فلا يزال السكون أبداً، فالأجسام لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرَّك أبداً، واللازم باطل، فالملزوم مثله. و لمَّا ثبت امتناع كون^٢ الجسم متحرَّكاً أو ساكناً في الأزل ثبت أنَّ الجسم يتمتع أن يكون في الأزل.
قيل: لو امتنع وجود الجسم في الأزل لامتنع وجوده مطلقاً؛ لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكناً؛ لأنَّ ما بالذات يستحيل زواله، وإلاَّ لجاز أن يصير الممتنع لذاته واجباً، والممكن لذاته واجباً أو ممتنعاً، و تجوز ذلك يفضي إلى انسداد باب إثبات الصانع. لكن لا يتمتع وجود الجسم مطلقاً، فلم يتمتع وجود الجسم في الأزل.

قلنا: الممتنع أزلاً ليس الممتنع لذاته، بل الممتنع أزلاً هو الممتنع لأمر غير ذاته، كالحادث اليومي؛ فإنَّه ممتنع في الأزل ولا يكون ممتنعاً لذاته، فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الأزل امتناعه مطلقاً.
فإن قيل: لا نسلم أنَّ الجسم لو لم يكن متحرَّكاً في الأزل لكان ساكناً في الأزل؛ فإنَّ الجسم المحدَّد للجهات لا مكان له، فلا يكون متحرَّكاً ولا ساكناً. بيان ذلك: أنَّ الحركة هو انتقال من مكان إلى مكان، والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد، فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان، فيستحيل وصف المحدَّد للجهات بكونه متحرَّكاً وبكونه ساكناً.
قلنا: لا نسلم وجود المحدَّد للجهات. ولئن سلَّم وجوده، فلا نسلم أنَّه لا مكان له؛ فإنَّ المكان هو البعد الموصوف الذي مرَّ ذكره، وللمحدَّد مكان بهذا المعنى.

ولئن سلَّم أنَّ المحدَّد لا مكان له، فلا شكَّ أنَّه ذو وضع و مماسَّة لما في جوفه، فلا يخلو إما أن يبقى الوضع و المماسَّة المعيّنان له أو لم يبقيا. فإن بقي الوضع و المماسَّة المعيّنان له، فهو ساكن وإلاَّ-

١. أ: للزم.

٢. أ: منتهية.

٣. أ: - كون.

أي: وإن لم يبق الوضع و المماسمة المعينان له- فهو متحرك؛ فإننا نعني بالسكون بقاء الوضع و المماسمة المعينين له، و بالحركة أن لا يبقى الوضع و المماسمة المعينان له، و على هذا لا يتوقف كون المحدد ساكناً أو متحركاً على حصوله في مكان.

قيل: لا نسلم أنه يمتنع أن يكون الجسم في الأول متحركاً. قولكم: «الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزل»، قلنا: الأزل ينافي حركة معينة، و لا ينافي حركات لا إلى أول.

قال المصنف: إن ماهية الحركة من حيث هي منافية للأزل؛ لأن الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر تقضى و من أمر حصل. فإذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير، و ماهية الأزل منافية لهذا المعنى، فالجمع بينهما محال.

و لقائل أن يقول: ينبغي أن تبين ماهية الأزل حتى يتبين كونه منافياً للحركة. و قد فسر بعض المتكلمين الأزل بنفي الأولية. و فسره بعضهم باستمرار وجوده في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي. و لا شك أن كل واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أي تفسير يفسر به الأزل، أما نوع الحركة، فلا تكون منافية للأزل.

قوله: «ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر تقضى و من أمر حصل»، قلنا: لا نسلم أن ماهية الحركة مركبة من أمر تقضى و من أمر حصل؛ فإن نوع الحركة باق مع الأمر الذي تقضى و مع الأمر الذي حصل، فلو كان الحركة بحسب النوع مركبة من أمر تقضى و من أمر حصل لم تتحقق الحركة مع الأمر المتقضى و مع الأمر الحاصل، فماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام و أشخاصها لا يمكن، فالتركيب من أمر تقضى و من أمر حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى أنواعها، فإذا نوعها لا ينافي الأزلية^١.

قيل: لا نسلم^٢ أن الجسم لو كان ساكناً في الأزل لم يتحرك أصلاً.

قوله: «لأن سكونه إن كان لذاته امتنع انفكاكه، و إن كان لغيره لا بد و أن يكون ذلك الغير^٣ واجباً أو منتهاً إلى الواجب، فيلزم دوام السكون بدوامه».

١. الأزل.

٢. أ. - لا نسلم.

٣. ب. أن يكون موجب.

٤. أ. موجباً.

قيل: 'لِمَ لا يجوز أن يكون السكون مشروطاً بعدم حادث، فيزول السكون بحادث الحادث؟ قلنا: فينافي حدوث الحادث وجود السكون؛ لأنّ نقيض الشرط مناف لوجود المشروط، فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون، وعدم السكون متوقف على وجود الحادث، فيلزم الدور.

قيل: لا نسلم أنّ الأزلي لا يعدم؛ فإنّ القدرة على إيجاد معيّن قديمة، و تنقطع بوجود ذلك المعيّن؛ فإنّ الله تعالى قادر على إيجاد العالم، فبعد أن وجد ما بقيت تلك القدرة؛ لأنّ إيجاد الموجود محال، فقد عدم ذلك التعلّق الأزلي، فانتقض ما ذكر من الدليل على أنّ السكون إذا كان أزلياً لا يعدم.

قلنا: الموجود في الأزل القدرة، وهي باقية أزلاً وأبداً، والمنقطع تعلّق القدرة، وتعلّق القدرة ليس أمراً وجودياً.

[الدليل الثاني على حدوث الأجسام]

قال:

الثاني: الأجسام ممكنة؛ لأنّها مركّبة ومتعدّدة، فلها سبب. وذلك السبب لا يكون موجباً، وإلاّ لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بدوام ذاته، وهو محال، فيكون مختاراً، وكلّ ما له سبب مختار فهو محدث.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يوجد الموجب جسماً متحرّكاً على سبيل الدوام، ويكون تحرّكه شرطاً لهذه الحوادث والتغيّرات؟

لأنّ وجود هذه الحوادث إنّ توقّف على وجود حركة وتلك على أخرى، لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعاً وطبعاً، وهو محال. وإن توقّف على عدمها بعد وجودها، كان الموجب مع عدم تلك الحركة علّة تامّة مستمرة لوجود هذا الحادث، فيلزم من دوامه دوامه.

أقول:

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على أنّ الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو أنّ الأجسام ممكنة

لوجهين:

أحدهما: أنَّ الأجسام مركَّبة، وكلّ مركَّب ممكن. أمّا الصغرى؛ فلاَّها مركَّبة إمّا من الهيولى و الصورة وإمّا من الجواهر الفردة. و أمّا الكبرى؛ فلاَّ كلّ مركَّب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره، و كلّ مفتقر إلى الغير ممكن.

و ثانيهما: أنَّ الأجسام متعدّدة؛ لأنّ كلّ جسم، يوجد جسمٌ آخر من نوعه، كالعنصرّيات، أو من جنسه كالفلكيّات، و كلّ متعدّد ممكن؛ لأنّ تعدّد الجسم يستلزم اختلافها، و لا يكون اختلافها لذاتها، بل يكون اختلافها بعلى أخرى غير ذاتها، فتكون ممكنة، فثبت أنَّ الأجسام ممكنة. و كلّ ممكن له سبب، فالأجسام لها سبب. و ذلك السبب لا يكون موجباً؛ لأنّ سبب الأجسام لو كان موجباً لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بسبب دوام ذاته، و هو محال.

أمّا أنّه لو كان موجباً لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط؛ فلاَّ ذلك السبب الموجب إمّا حادث أو قديم. فإن كان حادثاً يلزم حدوث الأجسام، و هو المطلوب. و إن كان قديماً يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط، و من دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط، و هلمَّ جزءاً؛ لوجوب دوام المعلول بدوام علّته.

و أمّا أنّه محال؛ فلاَّ كثيرًا من الموجودات حادث غير دائم.

فثبت أنَّ سبب الأجسام لا يكون موجباً، فتعيّن أن يكون سبب الأجسام مختاراً. و كلّ ما له سبب مختار، فهو حادث؛ لما عرفت أنَّ فعل المختار يمتنع أن يكون قديماً.

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يكون السبب الموجب يوجد جسماً متحرّكاً على سبيل الدوام، و يكون تحرّكه شرطاً لهذه الحوادث و التغيّرات، فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط؛ فإنّ بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثاً غير دائم بدوامه؛ لأنّ شرط وجوده الحركة المتقطّعة المتجدّدة التي لا دوام لها.

لأنّا نقول: وجود هذا الحوادث إن توقّف على وجود حركة، و تلك الحركة على وجود حركة أخرى و هلمَّ جزءاً إلى غير النهاية^١، لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترّبة وضعاً و طبعاً في

الوجود معاً، وهو محال. وإن توقّف وجود هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها، كان الموجب مع عدم تلك الحركة علّة قائمة مستمرة لوجود هذا الحادث، فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك^١ الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث.

و لقاتل أن يقول: تحرّك الجسم دائماً يقتضي تلاحق أشخاص للحركة^٢ متعاقبة لا أوّل لها، وكلّ سابق معدّ لللاحق، ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معاً، بل يقتضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب، وتلك الحركات المتعاقبة علل معدّة لوجود الحوادث، والعلل المعدّة قد لا يتوقّف بقاء المعلول عليها، فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معدّه وبعضها يتوقّف بقاؤها على معدّه، فينتفي بانتفاء معدّه.

[الدليل الثالث على حدوث الأجسام]

قال:

الثالث: الأجسام لا تخلو عن الحوادث وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث. والأوّل بين، والثاني مبرهن في الباب الأوّل من الكتاب الثاني.

أقول:

الوجه الثالث من الوجوه الدالّة على أنّ الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجّة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين، وصورتها: أنّ كلّ جسم لا يخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. وهي مشتملة على أربع دعاوي، وهي: إثبات الحوادث، وامتناع خلوّ الجسم منها، وجوب سبق العدم على مجموعها، وجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفكّ عمّا يجب أن يسبق عليه العدم. وصغرى القياس مشتملة على دعويتين من الدعاوي الأربع، وهما الأولى والثانية، وكبراه مشتملة على الآخرين.

قال المصنّف: والأوّل بين، أي: الصغرى بيّنة؛ فإنّ الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والأوضاع حادثة، والأجسام لا تخلو عنها. قوله: «و الثاني مبرهن»، أي: الكبرى مبرهنة في المبحث

١. ج: - تلك.

٢. د: الحركة.

الرابع من الفصل الثاني من الباب الأول من الكتاب الثاني.

[أدلة القائلين بقديم الأجسام]

قال:

احتج المخالف بوجوده:

الأول: أنها لو كانت محدثة لكان تخصيص إحداثها بالوقت المعين بلا مخصص، وهو محال.

الثاني: أن كل حادث فله مادة، فالمادة قديمة؛ دفعا للتسلسل، وهي لا تخلو عن الصورة، فالصورة أيضاً قديمة، فالجسم قديم.

الثالث: الزمان قديم، وإلا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق إلا بزمان، فيكون قبل وجود الزمان زمان، هذا خلف، وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم، فيكون الجسم قديماً. وأجيب عن الأول: بأن المخصص هو الإرادة، وعن الثاني والثالث: بأن مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة.

واعلم: أن صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها، والكرامية^١ وإن اعترفوا بحدوثها قالوا إنها أبدية؛ إذ لو عدمت فعدمها إما أن يكون بإعدام فاعل أو بطريان ضد أو بزوال شرط، والكل محال، وقد سبق الكلام فيه تقريراً وجواباً.

أقول:

احتج المخالف - أي: القائل بأن الأجسام قديمة - بأنها لو كانت محدثة لكان تخصيص إحداثها بالوقت المعين بلا مخصص، واللازم محال، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أن الأجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر، فلا يخلو إما أن يكون ذلك المؤثر قديماً أو محدثاً، والثاني: لا يخلو إما أن ينتهي إلى مؤثر قديم أو لا. والثاني محال، وإلا يلزم الدور أو التسلسل، وكلاهما محال، فتعين أن يكون لها مؤثر قديم أو محدث ينتهي إلى مؤثر قديم.

١. بالزمان. س: مع زمان.

٢. الكرامية: فرقة من أهل السنة والجماعة، أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام (م ٢٥٥ق). وتعتبر هذه الفرقة من الصفاتية؛ لأنهم يشيرون الصفات وينتهون إلى التجسيم والتشبيه، وهم طوائف بلغ عددها اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ست، ولكل واحدة منها رأي خاص بها، ولهم عقائد خاصة. انظر: مقالات الإسلاميين ١٤١؛ الفرق بين الفرق ٢٠٢-٢١٤؛ الملل والنحل ١: ١٢٤-١٣١.

و على التقديرين لا بدّ من مؤثّر قديم، فذلك المؤثّر القديم لا يخلو إمّا أن يكون جميع ما لا بدّ منه في كونه مؤثراً في آثاره حاصلًا في الأزل أو لا. فإن كان الثاني فيتوقّف على حادث له مؤثّر، فننقل الكلام إليه، فنقول: لا يخلو إمّا أن ينتهي إلى مؤثّر قديم أو لا، فإن كان الثاني يلزم الدور أو التسلسل المحالان، وإن كان الأول فتأثير ذلك المؤثّر في الحادث إمّا أن يتوقّف على شرط حادث أو لا، فإن كان الثاني يلزم قدمه وإن كان الأول ننقل الكلام إليه، و يلزم القدم أو التسلسل في حوادث لا إلى أوّل، وهو محال.

و إن كان الأوّل، فلا يخلو إمّا أن يجب مع حصوله حصول آثاره أو لا، فإن كان الأوّل يلزم قدم آثاره، فيلزم قدم الأجسام، هذا خلف، وهو المدعى. وإمّا أن لا يجب و كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزاً، فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار و تارة مع عدمها. فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر إمّا أن يتوقّف على اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر، فيكون ذلك المخصّص معتبراً في المؤثرية، وهو ما كان حاصلًا قبل ذلك، فإذا كان ^١ كلّ ما لا بدّ منه في المؤثرية ما ^٢ كان حاصلًا في الأزل، و التقدير بخلافه، هذا خلف. و إن لم يتوقّف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر على اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر، كان تخصيص الأحداث بذلك الوقت المعين تخصيصاً بلا مخصّص.

الثاني: أنّ الأجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة؛ لأنّ الأجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود، و الإمكان يستدعي محلاً ثابتاً؛ لأنّه ثابت. و ذلك المحلّ لا يكون نفس الأجسام و لا أمراً مبيئاً لها، بل مقارناً لها، و هو المادة، و المادة قديمة؛ لأنّ المادة لو كانت حادثة و كلّ حادث له مادة، فللمادة مادة أخرى، و يلزم ^٣ التسلسل، فثبت أنّ المادة قديمة، و المادة لا تخلو عن الصورة، فالصورة أيضاً قديمة، فالجسم قديم.

الثالث: الزمان قديم؛ لأنّه لو كان حادثاً لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقّق إلا بزمان، فيكون

١. ب، ج - كان.

٢. نافية.

٣. ج + منه.

قبل وجود الزمان زمان، هذا خلف. و الزمان مقدار الحركة، فتكون الحركة أيضاً قديمة، و الحركة قائمة بالجسم، فيكون الجسم قديماً.

و أجب عن الأول: بأنَّ المخصَّص تعلَّق بإرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت. فإن قيل: تعلَّق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت يفترق إلى مرجَّح آخر؛ فإنَّه يمكن تعلَّق الإرادة بإيجاده في غير ذلك الوقت؛ لأنَّه لو لم يمكن تعلَّق إرادة الله تعالى بإيجاده في غير ذلك الوقت لكان الله تعالى موجِّباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، و الكلام فيه كما^١ في الأول، فيلزم التسلسل. أجب: بأنَّ تعلَّق إرادة الله تعالى بإيجاده في ذلك الوقت واجب، فيستغني عن المرجَّح. قوله: «لو كان واجباً لكان الله تعالى موجِّباً بالذات»، قلنا: لا نسلم أنَّه إذا كان تعلَّق الإرادة واجباً يلزم أن يكون الله تعالى موجِّباً بالذات، وإنَّما يلزم ذلك لو كان واجباً بذاته تعالى، و أمَّا إذا كان واجباً بالإرادة، فلا. فإن قيل: تخصيص الإحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات، و هذا يقتضي كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث.

أجب: بأنَّ الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة، و لا تمايز بينها إلَّا في الوهم، و إنَّما يتدبَّر وجود الزمان مع أول وجود العالم، و لا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

و أجب عن الثاني و الثالث: بأنَّ مقدَّمات الوجهين غير مسلَّمة و لا مبرهنة، و قد سبق الإشارة إلى فساد جميع مقدَّمات الدليلين.

و اعلم: أنَّ صحَّة الفناء على الأجسام متفرَّعة على حدوثها؛ فإن ثبت حدوثها ثبت صحَّة فنائها، و إلَّا فلا. و الكرامة و إن اعترفوا بحدوث الأجسام قالوا إنَّها أبدية؛ إذ لو عدمت الأجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها إمَّا أن يكون بإعدام فاعل مُعَدِّم أو بطريان ضدَّ أو زوال شرط، و الثلاثة باطلة، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال.

و قد سبق الكلام فيه تقريراً و جواباً، و لا بأس بإعادته. و إنَّما قلنا: إنَّه لا يجوز أن يعدم بالإعدام؛ لأنَّ الإعدام إن كان أمراً وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، و إلَّا لكان الوجود عين

العدم، بل غايته أنه يقتضي عدم الجوهر، فيكون ذلك إعداماً بالضد، فيكون هو الأمر الثاني لا الأول. وإن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً، فيمتنع إسناده إلى المؤثر؛ لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال: لم يفعل البتة وبين أن يقال: فعل العدم، وإلا فيكون أحد العدمين مخالفاً للثاني، فيكون لكل واحد من العدمين تعين و ثبوت، فيكون للعدم ثبوت، هذا خلف.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يعدم بحدوث الضد، لوجهين:

أحدهما: أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر، فلو كان انتفاء الضد الآخر معللاً بحدوث هذا الضد لزم الدور، وهو محال.

و ثانيهما: أن التضاد حاصل من الجانبين، فليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس، فإما أن ينتفي كل واحد منهما بالآخر، وهو محال؛ لأن المؤثر^١ في عدم كل واحد منهما وجود الآخر، والمؤثر حاصل مع الأثر، فلو حصل العدمان معاً لحصل^٢ الوجودان معاً، فيكونان موجودين معدومين معاً، وهو محال. أو لا ينتفي واحد منهما بالآخر، فيلزم اجتماع الضدين.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون لزوال شرط؛ لأن ذلك الشرط لا يكون إلا عرضاً، فيكون الجوهر محتاجاً إلى العرض و كان ذلك العرض محتاجاً إلى الجوهر، فيلزم الدور، وهو محال.

أجيب^٣: بأنه لم لا يجوز أن يعدم ياعدام الفاعل؟ قوله: «الإعدام إما أن يكون أمراً وجودياً أو لا يكون»، قلنا: هذا يقتضي أن لا يعدم الشيء البتة؛ لأنه يقال إذا عدم الشيء فهل تجدد أمر أم لم يتجدد؟ فإن لم يتجدد أمر، فهو لم يعدم، وإن تجدد فالمتجدد عدم أو وجود. لا جائز أن يكون عدماً؛ لأنه لا فرق بين أن يقال: لم يتجدد وبين أن يقال: تجدد العدم، وإلا فأحد العدمين يخالف الآخر، وهو محال. وإن كان وجوداً كان ذلك حدوثاً لوجود آخر لا عدماً للموجود الأول. سلمنا فساد هذا القسم، فلم لا يجوز أن يفني بحدوث الضد؟

قوله في الوجه الأول: حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي، قلنا: لا نسلم؛ فإن عندنا عدم الباقي معلول الحادث، والعلة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول، لكن لا حاجة لها إلى المعلول.

١. أ: + حيثن

٢. ج: يحصل.

٣. أ: و أجيب.

قوله في الوجه الثاني: «المضادة مشتركة بين الجانبين»، قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه، وإن كنا لا نعرف لَمَعَةِ كون الحدوث سبباً للقوة. سلّمنا فساد هذا القسم، لكن لِمَ لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط؟ وبيانه أنّ العرض لا يبقى والجوهر متمتع بالخلو عنه، وإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر.

قوله: «إنّه يلزم الدور»، قلنا: لِمَ لا يجوز أن يقال: الجوهر والعرض متلازمان، وإن لم يكن أحدهما محتاجاً إلى الآخر كما في المتضايين ومعلولي علّة واحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين عدم الآخر.

هذا ما قاله الإمام في المحضّل.^١

قال صاحب تلخيص المحضّل فيه^٢: مذهب الكرامية أنّ العالم محدث وممتنع الفناء، وإليه ذهب الجاحظ^٣. وقالت الأشعرية وأبو علي الجبائي^٤ بجواز فناء العالم عقلاً. وقال أبو هاشم^٥ إنّما يعرف ذلك بالسمع. ثم إنّ الأشعرية قالوا إنّهُ يفني من جهة أنّ الله تعالى لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجواهر إلى وجودها.

وأما القاضي أبو بكر^٦ فقال في بعض المواضع إنّ تلك الأعراض هي الأكوان. وقال في بعض

١. انظر: المحضّل: ٣١٣-٣١٩.

٢. انظر: تلخيص المحضّل: ٢٢٢-٢٢٤.

٣. هو: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكاثي البصري المعتزلي، عالم أديب مشارك في أنواع العلوم، شيخ الجاحظية من المعتزلة. ولد بالبصرة سنة ١٦٣ق وتوفي بها سنة ٢٥٥ق. والجاحظية تزعم أنّ المعارف ضرورية الطبع وليس شيء منها من أفعال العباد، وافق ثمانية بن أشرس في قوله إنّ العباد ليس لهم فعل غير الإرادة. راجع عنه: الأنساب ٣: ١٦٢-١٦٤؛ الملل والنحل ١: ٨٧-٨٨؛ الفرق بين الفرق: ١٦٠-١٦٢.

٤. هو: محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد الجبائي، البصري المعتزلي، متكلم مفسّر، رُلد بجبّتي بخوزستان سنة ٢٣٥ق، وإليه تنسب الطائفة الجبائية. كان أستاذاً للأشعري قبل تحوّلته عن مذهب المعتزلة. توفي بالبصرة سنة ٣٠٣ق. راجع عنه: الأعلام ٦: ٢٥٦؛ الفرق بين الفرق: ١٦٧-١٦٩؛ الملل والنحل ١: ٩٠-٩٦.

٥. هو: أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من شيوخ المعتزلة وإليه تنسب الطائفة البهشمية، له آراء انفرد بها، وله مصنفات في الاعتزال، وكان أبوه شيخاً للجبائية التي نسبت إليه. ولد ببغداد سنة ٢٤٧ق وتوفي بها سنة ٣٢١ق. راجع عنه: الأعلام ٤: ٧؛ الفرق بين الفرق: ١٦٩-١٨٩؛ الملل والنحل ١: ٩٠-٩٦.

٦. هو: أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر (٣٣٨-٤٠٣ق)، قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة وسكن بغداد فتوفي فيها. وجّهه عضد الدولة سفيراً عنه إلى ملك الروم، فحرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء

المواضع إنَّ الفاعل المختار يفني بلا واسطة. وبمثله قال محمود الخياط، وقال في موضع آخر إنَّ الجوهر يحتاج إلى نوع من كَلِّ جنس من أجناس الأعراض، فإذا لم يخلق أيُّ نوع كان انعدم الجوهر. وقال إمام الحرمين^١ بمثل ذلك. وقال بعضهم إذا لم يخلق البقاء- وهو عرض- انعدم الجوهر، وبه قال الكعبي^٢. وقال أبو الهذيل^٣ كما أنَّه قال: «كُنْ» فكان، يقول: «افن» فيفني.

وقال أبو علي وأبو هاشم إنَّ الله تعالى يخلق الفناء- وهو عرض- فيفني جميع الأجسام، وهو لا يبقى. وأبو علي يقول إنَّه يخلق لكلِّ جوهر فناءً، والباقون قالوا بأنَّ فناءً واحداً يكفي لإفناء الكل. فهذه مذاهبهم.

وقول الإمام في الإعدام: إنَّه باطل؛ لأنَّه لا فرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل

النصرية بين يدي ملكها. من كنه إعجاز القرآن، الإنصاف، مناقب الأئمة، دقائق الكلام، الملل والنحل، هداية المرشدين، الاستبصار، تهديد الدلائل، البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة، كشف أسرار الباطنية والتمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والخوارج والمعتزلة. راجع عنه: الأعلام ٦: ١٧٦؛ الأنساب ٢: ٥٢-٥٣؛ البداية والنهاية ١١: ٣٥٠-٣٥١؛ تاريخ الإسلام ٢٨: ٨٨-٩٠؛ شذرات الذهب ٥: ٢٠-٢٢؛ المنتظم ١٥: ٩٦؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٦٩-٢٧٠.

١. هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقَّب بإمام الحرمين (٤١٩-٤٧٨ق)، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأقضى ودرس، جامعاً طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة، منها: الشامل (في أصول الدين) والإرشاد (في أصول الدين)، توفي بنيسابور. راجع عنه: الأعلام ٤: ١٦٠؛ البداية والنهاية ١٢: ١٢٨؛ تاريخ الإسلام ٣٢: ٢٢٩-٢٣٩؛ شذرات الذهب ٥: ٣٣٨-٣٤٢؛ المنتظم ١٦: ٢٤٤-٢٤٧؛ هدية العارفين ١: ٢٢٦؛ وفيات الأعيان ٣: ١٦٧-١٧٠.

٢. هو: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني (٢٧٣-٣١٩ق)، من بني كعب. كان رأس طائفة من المعتزلة تسمى «الكعية» وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ. أخذ عن أبي الحسين الخياط، وكان الجبائي يفضِّله على شيخه. له كتب، منها: التفسير، تأييد مقالة أبي الهذيل، قبول الأخبار، معرفة الرجال، والسنة. قال السمعاني: من مقاتله أنَّ الله تعالى ليس له إرادة وأنَّ جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها. راجع عنه: الأعلام ٤: ٦٥-٦٦؛ تاريخ الإسلام ٢٣: ٥٨٤-٥٨٥؛ الأنساب ١١: ١٢٢-١٢٣؛ شذرات الذهب ٤: ٩٣؛ وفيات الأعيان ٣: ٤٥.

٣. هو: أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف، مولى عبد القيس، يعتبر المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء، وهو شيخ الهذيلية التي نسبت إليه. كان يقول بفناء مقدورات الله عز وجل. ولد بالبصرة سنة ١٣١ق وقيل ١٣٥، وتوفي بسامراء سنة ٢٣٥ق وقيل ٢٣٦. قال المأمون: «أطلَّ أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنعام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. له كتب كثيرة، منها كتاب سناه «ميلاس» على اسم مجوسي أسلم على يده. راجع عنه: الأعلام ٧: ١٣١؛ الفرق بين الفرق: ١٠٢-١١٣؛ الملل والنحل ١: ٦٤-٦٧.

العدم، ليس بشيء.

و ذلك؛ لأنّ الفرق بينهما حاصل في بديهية النظر؛ فإنّ القول بأنّ لم يفعل حكمٌ بالاستمرار على ما كان و بعدم صدور شيء عن الفاعل، و القول بأنّه فعل العدم حكمٌ بتجدّد العدم بعد أن لم يكن و بصدوره عن فاعله، و تمايز العدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر. قوله: و جواب الوجه الثاني - من إبطال الإعدام بطريان الضدّ، و هو أنّ التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجوز كون الحادث أقوى، و إن كنّا لا نعرف لميّة - ليس بجواب، و الجواب ما يتّاه من كون الحادث أقوى لترجّح الموجد على المنفي.

و أمّا إبطال الإعدام بسبب انتفاء الشرط و أنّ الشرط لا يكون إلّا عرضاً فدعوى مجرّدة؛ فإنّ من الجائز أن يكون هناك شرط غير العرض، كما يكون الجوهر الذي هو المحلّ شرطاً في إيجاد الأعراض فيه.

و أيضاً: يجوز أن يكون الشرط لا جوهرأ و لا عرضاً، بل أمراً عديماً، و قد مرّ بيان جواز الاشتراط به، و زوال ذلك الأمر يقتضي انعدام المشروط.

و بيان الإمام - كون العرض شرطاً في الإعدام بأنّ العرض لا يبقى و الجوهر ممتنع الخلوّ عنه، فينعدم بانعدامه - ليس ممّا يفيد مع هؤلاء الخصوم؛ لأنّ الكرامة لا يقولون بذلك كالمعتزلة. و أمّا التزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر إلى العرض فباطل؛ لأنّ الدور إنّما يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج إليه فيه، و هاهنا ليس كذلك؛ فإنّ احتياج الجوهر إلى عرض ما لا بعينه لا إلى عرض معيّن، و العرض المعيّن يحتاج إلى جسم بعينه، فلا يلزم منه الدور.

و جواب الإمام - بتجوز التلازم من غير احتياج لأحدهما إلى الآخر - ليس بمفيد هاهنا؛ فإنّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم، و التلازم و إن كان باحتياج كلّ واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محالاً، لكنّه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يتعلّق بالآخر ليس بمعقول؛ فإنّ ذلك يكون مصاحبة اتفاقية، و هي لا تقتضي امتناع الانفكاك، فأيراد المثال بالمتضايقين على الوجه المشهور غير صحيح؛ فإنّ إضافة كلّ واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافته، و معلولا علّة واحدة يحتاج كلّ واحد منهما إلى علّة الآخر، فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقاً من غير

لزوم الدور^١

[المبحث الخامس: في تناهي الأجسام]

قال:

الخامس: في تناهي الأجسام. الأبعاد الموجودة متناهية؛ سواء فرضت في خلاً أو ملاً، خلافاً للهند.

لنا: أنا لو فرضنا خطاً غير متناه و خطاً متناهياً موازياً للأول، فإذا مال إلى المسامطة، فلا بدّ من نقطة تكون أول نقطة المسامطة، ويكون الخطّ منقطعاً بها، وإلا لكان أول المسامطة مع ما فوقها، فيكون غير المتناهي متناهياً، هذا خلف.
و احتجوا بأنّ كلّ جسم فما وراءه متميّز مشار إليه حسّاً؛ لأنّ ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله، وكلّ ما كان كذلك فهو موجود جسم أو جسماني، فثبت أنّ ما وراء كلّ جسم جسم آخر لا إلى نهاية.

و منع بأنّ التميّز وهم محض ليس يثبت.

أقول:

المبحث الخامس: في تناهي الأجسام. الأبعاد الموجودة في الخارج متناهية؛ سواء فرضت في خلاً أو في ملاً، خلافاً لحكماء الهند^١.

لنا: أنا إذا فرضنا خطاً غير متناه، و فرضنا خطاً آخر متناهياً موازياً للأول، فإذا مال الخطّ المتناهي من الموازية إلى المسامطة، فلا بدّ من نقطة تكون أول نقطة المسامطة، فيكون الخطّ الذي فرض غير متناه منقطعاً بتلك النقطة التي فرض أنّها أول نقطة المسامطة؛ لأنّ الخطّ الذي فرض أنّه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض أنّها أول نقطة المسامطة شيء من الخطّ، فتكون أول المسامطة مع ما فوقها؛ لأنّ المسامطة مع الفوقانية قبل المسامطة مع التحتانية، فما فرضناه أنّه أول نقطة المسامطة لا يكون أول نقطة المسامطة، هذا خلف، فتعيّن أن ينقطع الخطّ بتلك النقطة، فيكون الخطّ الذي فرضناه غير متناه متناهياً، هذا خلف.

و احتجّ الهند: بأنّ كلّ جسم فما وراءه متميّز مشار إليه حسّاً؛ لأنّ العقل الصريح يشهد بأنّ الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي، وكلّ ما كان كذلك لم يكن عدماً

محضاً؛ لأنَّ العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحقُّق فيه، فكيف يحصل الامتياز فيكون موجوداً، و لا شكَّ أن يكون مشاراً إليه إشارة حسّية، فيكون جسماً أو جسمانياً، والجسماني لا ينفكُّ عن الجسم، فثبت أنَّ ما وراء كلِّ جسم جسم آخر لا إلى نهاية!

و منع بأنَّ خارج العالم لا يتميّز فيه جانب عن جانب، وأنَّ الحكم بهذا التميّز للوهم لا للعقل، فالتميّز وهم محض ليس يثبت؛ فإنَّ الحكم بأنَّ التميّز في الخارج كاذب؛ فإنَّ ما لا وجود له أصلاً لا امتياز فيه أصلاً.

الفصل الثاني: في المفارقات

المبحث الأول: في أقسام المفارقات

المبحث الثاني: في أقسام العقول

المبحث الثالث: في النفوس الفلكية

المبحث الرابع: في تجرد النفوس الناطقة

المبحث الخامس: في حدوث النفس

المبحث السادس: في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه

المبحث السابع: في بقاء النفس الناطقة بعد الموت

[المبحث الأول: في أقسام المفارقات]

قال:

الفصل الثاني: في المفارقات، وفيه مباحث. الأول: في أقسامها.

الجواهر الغائبة إما أن تكون مؤثرة في الأجسام أو مدبرة لها^١ أو لا مؤثرة ولا مدبرة. و الأول هو العقول والملا الأعلى.

و الثاني: ينقسم إلى علوية تدبر الأجرام العلوية وهي النفوس الفلكية والملائكة السماوية، و سفلية تدبر عالم العناصر.

وهي إما أن تكون مدبرة للبسائط وأنواع الكائنات، وهم يسمون ملائكة الأرض، وإلهم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وقال: «جائني ملك البحار وملك الجبال وملك الأمطار وملك الأزواق»، وإما أن تكون مدبرة للأشخاص الجزئية و تسمى نفوساً أرضية كالنفوس الناطقة.

و الثالث ينقسم إلى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون، و شرير بالذات وهم الشياطين، و مستعد للخير و الشر و هم الجن.

و ظاهر كلام الحكماء أن الجن و الشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الأبدان^٢، و أكثر المتكلمين لما أنكروا الجواهر المجردة قالوا الملائكة و الجن و الشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة.

هذا ما استنبطته من فوائد الأنبياء و التقطته من فرائد الحكماء، و إحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (المدثر: ٣١).

أقول:

لما فرغ من الفصل الأول في الأجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات، و ذكر فيه سبعة مباحث؛ الأول: في أقسامها، الثاني: في العقول، الثالث: في النفوس الفلكية، الرابع: في تجرد النفوس الناطقة، الخامس: في حدوث النفس، السادس: في كيفية تعلق النفس بالبدن، السابع: في بقاء النفس.

١. أي: إياها.

٢. أي: للأبدان.

المبحث الأول: في أقسام الجواهر المفارقة عن المادة، أي: التي ليست بجسم ولا جسماني. الجواهر الغائبة عن الحواس الإنسانية إما أن تكون مؤثرة في الأجسام أو مدبرة للأجسام أو لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها.

و الأول- أي: الجواهر الغائبة المؤثرة في الأجسام- هي العقول السماوية و الملائكة الأعلى في عرف حملة الشرع.

و الثاني- أي: الجواهر الغائبة المدبرة للأجسام- تنقسم إلى علوية تدبر الأجرام العلوية- أي: الفلكية- و هي النفوس الفلكية عند الحكماء و الملائكة السماوية عند أهل الشرع، و إلى سفلية تدبر عالم العناصر.

و هي إما أن تكون مدبرة للبسائط الأربعة العنصرية- النار و الهواء و الأرض و الماء- و أنواع الكائنات، و هم يسمون ملائكة الأرض، و إليهم أشار صاحب الوحي صلى الله عليه و سلم، و قال: «جائني ملك البحار و ملك الجبال و ملك الأمطار و ملك الأرزاق»، و إما أن تكون مدبرة للأشخاص الجزئية، و تسمى نفوساً أرضية كالنفوس الناطقة.

و الثالث- أي: الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الأجسام و لا مدبرة لها- تنقسم إلى خير بالذات و هم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع، و إلى شرير بالذات و هم الشياطين، و إلى مستعد للخير و الشر و هم الجن.

فظاهر كلام الحكماء أنّ الجنّ و الشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للأبدان؛ إن كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية، فيتعلق ضرباً من التعلق بأبدانها، و تُعاونها على أفعال الشر، فذلك هو الشيطان، و إن كانت خيرة^١ كان الأمر بالعكس.

و أكثر المتكلمين لما أنكروا الجواهر المجردة- كما أشير إليه في الفصل الأول من الباب الأول من الكتاب الأول- قالوا الملائكة و الجنّ و الشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة.

و أوائل المعتزلة أنكروها؛ لأنها إن كانت لطيفة و جب أن لا تكون قوّة على شيء من الأفعال، و

أن يفسد تراكييها بأدنى سبب، وإن كانت كثيفة وجب أن نشاهدها، وإلا لأمكن أن يكون بحضرتنا جبال ولا نراها.

و أجب عنه: بأنه لِمَ لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون، لا بمعنى رقة القوام؟ ولئن سلّم أنّها كثيفة، لكن لا نسلم أنّه يجب أن نراها؛ لأنّ رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب.

ونقل عن المعتزلة أنّهم قالوا الملائكة والجنّ والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم. أمّا الذين لا يفعلون إلاّ الخير فهم الملائكة، و أمّا الذين لا يفعلون إلاّ الشرّ فهم الشياطين، و أمّا الذين يفعلون تارة الخير و تارة الشرّ فهم الجنّ، و لذلك عُذَّ إبليس تارة في الملائكة و تارة في الجنّ.

قال المصنّف: هذا التقسيم الذي ذكرته على الوجه المذكور ممّا استنبطته من فوائد الأنبياء و التقطته من فرائد الحكماء، و إحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلّها من قبيل المحال، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (المذثر: ٣١).

[المبحث الثاني: في العقول]

قال:

الثاني: في العقول. قال الحكماء: هم أعظم الملائكة و أول المبدعات، كما روي عن النبي^١ عليه السلام: «أول ما خلق الله تعالى العقل»^٢.
و أقوى ما استدلوا به^٣ عليه وجهان:

الأول: أن الموجد القريب للأفلاك ليس الباري تعالى؛ فإنه واحد و الواحد لا يصدر عنه المركب، و لا جسم آخر؛ لأنه إن أحاط بها لزم تقدّم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاء، فيكون الخلاء ممكناً لذاته، و هو محال. و إن أحاطت به لزم كون^٤ الخسيس علة للشريف. و لأنّ الجسم إنّما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة إليه، فلا يؤثر في الهيولى و لا في الصورة؛ إذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة و لا لها تعيين قبل الهيولى، فلا يؤثر في الجسم و لا ما يتوقّف فعله على الجسم، فالموجد لها جوهر^٥ مجرد يستغنى عن الأداة، و هو العقل.

الثاني: الصادر من الله تعالى أولاً ليس^٦ العرض؛ لأنه لا يتقدّم على الجوهر، و الصادر أولاً علة لما عداه من الممكنات، فيكون العرض علة للجوهر المتقدّم عليه، و هو محال.
و لا جسمًا؛ لأنه لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق.

و لا هيولى و لا صورة، و إلاّ لتقدّم إحداها على الأخرى. و لأنّ الهيولى قابلة للصورة، فلا تكون علة فاعلة لها، و تعيين الصورة مستفاد عن الهيولى، فلا يصدر الهيولى عنها.
و ما لا^٧ يتوقّف فعله على جسم، فهو عقل^٨، و له وجود من المبدأ الأول و وجوب بالنظر

١. د. س: عنه.

٢. انظر: الكافي ١: ٢١.

٣. أ: - به.

٤. أ: - لذاته.

٥. أ: أن يكون.

٦. أ: + عقلي.

٧. س: + هو.

٨. أ، س: و لا ما.

٩. س: الجسم.

١٠. س: العقل.

إليه وإمكان من ذاته، فيكون بذلك سبباً لعقل آخر ونفس و فلك.

و يصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث و فلك آخر و نفسه، و هلمّ جزءاً إلى العقل العاشر المسمّى بالعقل الفعّال، المعبر عنه بالروح في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾ (النبأ: ٣٨)، المؤثر في عالم العناصر، المفيض لأرواح البشر.

و القلم يشبه أن يكون العقل الأول؛ لقوله صلى الله عليه و سلم: «أول ما خلق الله تعالى القلم، فقال: اكتب فقال: ما أكتب، فقال: القدر ما كان و ما هو كائن إلى الأبد»، و اللوح هو الخلق الثاني، و يشبه أن يكون العرش أو متصلاً به؛ لقوله صلى الله عليه و سلم: «ما من مخلوق إلا و صورته تحت العرش».

أقول:

المبحث الثاني: في العقول، أي: الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الأجسام. قال الحكماء: العقول هم أعظم الملائكة و أول المبدعات، و هي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم زمانى، كما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم قال: «أول ما خلق الله العقل»، و أقوى ما استدللّ الحكماء به على وجود العقل وجهان:

[الدليل الأول على وجود العقل]

الأول: أن الأفلاك ممكنة؛ لأنها مركّبة، و كلّ مركّب ممكن، و الموجود الممكن له موجد قريب- أي: الذي لا يكون بينه و بين المعلول واسطة- و الموجد القريب للأفلاك لا يكون الباري تعالى؛ لأنه واحد حقيقي، و الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الجسم؛ لأنّ الجسم مركّب و الواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركّب.

و لا يجوز أن يكون الموجد القريب للأفلاك جسماً آخر؛ لأنّ الجسم الآخر إن أحاط بالأفلاك لتقدّم وجوده على وجود الأفلاك؛ لأنّ المحيط الذي هو علّة يجب أن يكون متقدّماً بالوجود و الوجوب على وجود المحاط و وجوبه، و وجود المحاط و عدم الخلأ في باطن المحيط متقارنان؛ فإنّ عدم الخلأ داخل المحيط أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحاط؛ بحيث لا يتصوّر انفكاكه عنه، فيكون عدم الخلأ الذي هو مع المحاط المتأخّر عن المحيط متأخراً عن المحيط، فإذا اعتبرنا تشخّص

المحيط العلة^١ كان معه للمحاط المعلول إمكان وجود؛ لأنَّ تشخّص العلة متقدّم في الوجود ووجوب على تشخّص المعلول، وأما الوجود ووجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه.

فلا يخلو إمّا أن يكون عدم الخلأ واجباً مع وجوب المحيط أو غير واجب مع وجوبه. فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحاط واجباً مع وجوب المحيط؛ لأنَّ عدم الخلأ داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود الملاء المحاط، لكن قد يتّينا أنَّ الملاء المحاط لا يكون واجباً مع وجوب المحيط، فيلزم أن يكون عدم الخلأ داخل المحيط أيضاً غير واجب مع وجوب المحيط، فيكون عدم الخلأ ممكناً مع وجوب المحيط، فيكون الخلأ ممكناً لذاته، وهو محال لما تبيّن أنَّ الخلأ ممتنع لذاته.

وإن كان الجسم الآخر الذي هو موجد قريب للأفلاك أحاطت الأفلاك به، لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم، وهو محال؛ فإنَّ الوهم لا يذهب إلى أنَّ الأشرف والأقوى والأعظم معلّل بالخسيس الضعيف الصغير.

ولأنَّ الجسم مطلقاً لا يجوز أن يكون علة لجسم آخر؛ سواء كان أحدهما محيطاً بالآخر أو لا. وذلك؛ لأنَّ الجسم إمّا يؤثر في قابل له وضع بالنسبة إليه. وذلك؛ لأنَّ الجسم يفعل بصورته؛ لأنَّ الجسم إمّا يكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل؛ فإنَّ ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً.

ولا يكون الجسم موجوداً بالفعل إلا بصورته؛ لأنَّ المادّة إمّا يكون الجسم موجوداً بها بالقوّة، والفعل الصادر عن صورة الجسم إمّا يصدر عنها بمشاركة الوضع؛ لأنَّ الصورة إمّا تقوم بماداتها، فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادّة، فيكون بمشاركة الوضع، ولذلك فإنَّ^٢ النار لا تسخن أيّ شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً بجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة إليها، وكذلك الشمس لا تضيء كلّ شيء، بل ما كان مقابلاً^٣ بجرمها.

١. وصفٌ للمحيط.

٢. ج: كان.

٣. ج: ملاقياً.

٤. أ: لجرمها.

فإذن الجسم إنما يؤثر بصورته في قابل له وضع بالنسبة إليه؛ فإنَّ الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له، وإلا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع، وما يكون علّة لجسم يجب أن يكون علّة لجزئيه - أي: المادّة والصورة - أولاً، فلو كان الجسم علّة للجسم يلزم أن يكون أولاً علّة لجزئيه - الهيولى والصورة - ولا يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة؛ إذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعيّن قبل الهيولى؛ فإنَّ الهيولى والصورة قبل الإيجاد لا وجود لهما فضلاً عن أن يكون لهما وضع، فلا يؤثر الجسم في الجسم.

ولا يكون الموجد القريب للأفلاك ما يتوقّف فعله على الجسم - أعني النفس - ولا الصورة ولا الأعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا، وكذلك الهيولى لا تكون موجدة للأفلاك، فالموجد للأفلاك جوهر عقلي مجزّد يستغني عن الأداة، وهو العقل.

[الدليل الثاني على وجود العقل]

الثاني: الصادر من الله تعالى أولاً لا يكون إلا واحداً بسيطاً؛ لأنّه تعالى واحد من جميع الجهات، فالصادر عنه أولاً لا يكون إلا واحداً بسيطاً. ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض؛ لأنّه لا يتقدّم على الجوهر، والصادر عنه أولاً علّة لما عدها من الممكنات.

ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر جسماً؛ لأنّ الصادر الأول علّة لما عدها من الممكنات، والجسم لا يكون علّة لغيره من الجواهر لما سبق.

ولا يجوز أن يكون الصادر الأول هيولى ولا صورة؛ لأنّه لو كان الصادر الأول إحداهما لكان إحداهما علّة للأخرى أو واسطة مطلقة للأخرى^١، واللازم باطل، وإلا يلزم تقدّم إحداهما على الأخرى بالشخص، وليس كذلك.

ولأنّ الهيولى قابلة للصورة، فلا تكون علّة فاعلة لها، وتعيّن الصورة مستفاد من الهيولى، فتكون الهيولى متقدّمة على تعيّن الصورة، وفاعلية الصورة موقوفة على تعيّناتها، فلا تصدر الهيولى عن الصورة، وإلا يلزم أن يتقدّم تعيّن الصورة على الهيولى المتقدّمة عليه.

١. أ: فإنّ.

٢. ج: - أو واسطة مطلقة للأخرى.

و لا يجوز أن يكون الصادر الأول ما يتوقف فعله على الجسم^١ - أعني النفس - لأن فعل النفس موقوف على الجسم، فلو كان الصادر الأول النفس لكان سابقاً على الجسم في تأثيره؛ لأن الصادر الأول علة لما عداه. و لا يجوز أن تكون سابقة في تأثيرها على الجسم؛ إذ لا سبق للمشروط في تأثيره بما فرض لاحقاً، أعني الجسم.

فالصادر الأول هو العقل؛ لأن الصادر الأول هو^٢ ممكن، و الممكن إما عرض و إما جوهر، و الجوهر إما جسم أو هولي أو صورة أو نفس أو عقل، و إذا بطل أن يكون الصادر الأول ما عدا العقل تعين أن يكون هو العقل.

و هما ضعيفان، أما الأول؛ فلا نسلم أن الخلأ ممتنع لذاته؛ لأنه لو كان الخلأ ممتنعاً لذاته لكان عدم الخلأ واجباً لذاته، و اللازم باطل؛ فإن كون عدم الخلأ واجباً لذاته ينافي كون ما معه - أعني وجود المحاط - واجباً بغيره.

و لقائل أن يقول: إن أردتم بقولكم: «إن كون عدم الخلأ واجباً لذاته ينافي كون ما معه - أعني المحاط - واجباً بغيره»، أنه ينافي كونه واجباً بغيره الذي هو المحيط فمسلم، لكن لا يلزم من هذا انتفاء الأول من المتنافيين؛ لجواز أن يكون صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين، و هو أن يكون المحاط واجباً لغيره^٣ الذي هو المحيط، و انتفاء هذا لا يوجب أن لا يكون المحاط واجباً لغيره؛ لجواز أن يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير؛ فإن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم. و إن أردتم بقولكم: «إن كون عدم الخلأ واجباً لذاته ينافي كون ما معه - أعني المحاط - واجباً بغيره»، أنه ينافي كونه واجباً بغيره مطلقاً؛ فلا نسلم المنافاة بينهما؛ فإن وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم إمكان الخلأ إذا لم يكن المحيط علة للمحاط؛ فإن الخلأ لا يفرض^٥ بارتفاع المحاط مطلقاً،

١. ج: جسم.

٢. ج: - هو.

٣. ج: بغيره.

٤. ج: بغيره.

٥. أ، ب: يفرض.

بل إنَّما يفرض^١ بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملاً؛ بأن يفرض محيط لا حشوله ليفرض^٢ الأبعاد التي هي الخلاء؛ فإنَّ العدم المحض ليس بخلاء، وإذا لم يكن إمكان الخلاء لازماً لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافياً لوجوبه بالغير.

وقولنا: «الخلاء ممتنع لذاته» ليس معناه أنَّ للخلاء ذاتاً يقتضي امتناعه، بل معناه أنَّ تصوُّره يقتضي امتناعه، ولا يتصوَّر الخلاء إلاَّ بأن يفرض محيط لا حشوله ليفرض^٣ الأبعاد، فيتصوَّر منه الخلاء. والحق أنَّه يجوز أن يصدر الجسم من الله تعالى؛ لأنَّه فاعل مختار كما سنبيِّن، فيجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد. وأما الثاني: فكذلك؛ لأنَّه لا يلزم أن يكون الصادر الأول هو العقل؛ لأنَّه فاعل مختار.

ثمَّ قالوا: للعقل وجود من المبدأ الأول زائد على ماهيته، وجوب بالنظر إليه، وإمكان من ذاته، وتعقُّل لمبدئه، وتعقُّل لذاته. ففيه ستُّ جهات: ماهية وإمكان وجود وجوب وتعقُّل للمبدأ وتعقُّل لذاته. فيكون بذلك سبباً لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية. ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية، وهلمَّ جرَّاً إلى العقل العاشر المسمَّى بالعقل الفعَّال المعبَّر عنه بالروح في قوله تعالى: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا (النبا: ٣٨).

و العقل الفعَّال هو المؤثِّر في العالم العنصري المفيض لأرواح البشر. والقلم يشبه أن يكون هو العقل الأول؛ لقوله صلَّى الله عليه وسلَّم: «أول ما خلق الله القلم، فقال الله تعالى: اكتب، فقال: ما أكتب؟ فقال: القدر؛ ما كان وما هو كائن إلى الأبد».

واللوح هو الخلق الثاني، ويشبه أن يكون العرش أو متصلاً بالعرش؛ لقوله عليه السلام: «ما من مخلوق إلاَّ وصورته تحت العرش».

قال:

١. أ. ب: يفرض.

٢. أ. ب: ليفرض.

٣. أ: ليفرض.

فرع: لما كانت العقول مجرّدة لم تكن حادثة ولا فاسدة، وكانت منحصرة أنواعها في أشخاصها، جامعة لكمالاتها بالفعل؛ لما سبق من مذهبهم أنّ مقابل هذه الأمور لا يكون إلا لما له مادّة. وكانت عاقلة لذواتها ولجميع الكلّيات، غير مدركة للجزئيات؛ لما سيأتي تقريرها. أقول:

هذا فرع على وجود العقل. لما كانت العقول جواهر مجرّدة لم تكن حادثة ولا فاسدة. وكانت العقول منحصرة أنواعها في أشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل؛ لما سبق من مذهب الحكماء أنّ مقابل هذه الأمور الأربعة - أي: الحدوث، والفساد بعد الوجود، وتعدّد أشخاص النوع، وعدم حصول الكمالات بالفعل - لا يكون إلا لما له مادّة؛ فإنّ مذهبهم أنّ الحادث مادي، وأنّ ما يفسد بعد الوجود مادي، وأنّ كلّ نوع له أشخاص كثيرة مادي، وأنّ ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل مادي، وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكلّيات، غير مدركة للجزئيات، كما سيأتي تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل.

[المبحث الثالث: في النفوس الفلكية]

قال:

الثالث: في النفوس الفلكية. احتجوا بأن حركات الأفلاك غير طبيعية، وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع. ولا قسرية؛ لأن القسر إنما يكون على خلاف الطبع، ويكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطؤ.

فهي إذن إرادية، فلها محركات مدركة؛ إما متخيلة وإما عاقلة. والأول باطل؛ لأن التخيل الصنف لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد، فهي إذن عاقلة، وكل عاقل مجزء لما سذكروه، فثبت أن محركات الأفلاك جواهر مجردة عاقلة.

وليست هي المبادئ القريبة للتحريك؛ فإن الحركات الجزئية منبعثة عن إرادة جزئية تابعة لإدراكات جزئية لا تكون للمجردات، بل لقوى جسمانية فائضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على أبداننا، وتسمى نفوساً جزئية.

والمشهور أنها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب؛ إذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار، وهما محالان عليها.

أقول:

المبحث الثالث: في النفوس الفلكية. احتج الحكماء بأن حركات الأفلاك على الاستدارة غير طبيعية؛ لأنها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروباً بالطبع، واللازم باطل؛ فإنه يستحيل أن يكون المطلوب بالطبع مهروباً بالطبع.

بيان الملازمة: أن كل ما يتوجه إليه الحركة المستديرة يكون ترك التوجه إليه هو التوجه إليه، فلو كانت طبيعية يلزم أن يكون متحركاً بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع، ويكون طالباً بحركة واحدة وضماً بما بالطبع في موضعه، وهو تارك له هارب عنه بالطبع.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة، فيكون نفس الحركة دائماً مطلوبة بالطبع غير هارب منها.

لأننا نقول: الحركة ليست من الكمالات الذاتية، بل أبدأ تطلب لغيرها؛ فإن المتحرك الذي هو قارّ الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته؛ لأن مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه، و ما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار، فالمتحرك القارّ إنّما يقتضي الحركة لا لذاتها، بل لشيء آخر يتحصّل بها، ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة، فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها. وأيضاً؛ فإن الحركة لذاتها تقتضي التأدي إلى الغير، فيكون المطلوب بها ذلك الغير.

و لا يجوز أن تكون قسريّة؛ لأن القسر إنّما يكون على خلاف الطبع، فحيث لا طبع، فلا قسر. و لأن القسر إنّما يكون على موافقة القاسر في الجهة و السرعة و البطؤ، و ليس كذلك؛ فإن القسر إنّما يتصوّر للمحاط بالنسبة إلى المحيط، و حركة المحاط تخالف حركة المحيط في الجهة و السرعة و البطؤ، فحركات الأفلاك على الاستدارة إرادية؛ فإن الحركة منحصرة في الطبيعية و القسريّة و الإرادية، و قد بطل الأوّلان، فتعيّن الثالث.

فالأفلاك محرّكات مدرّكة؛ لما عرفت أنّ الحركة الإرادية إنّما تصدر عن قوّة مدرّكة. و المحرّكات المدرّكة إمّا متخيّلة و إمّا عاقلة؛ لأنّ المدرّك إن كان إدراكه للجزئي فهو المتخيّل، و إن كان إدراكه للكلّي فهو العاقل.

و الأوّل باطل؛ لأنّ الحركة الصادرة عن التخيّل - أي: الإدراك للأمر الحسي - يكون الداعي إليه إمّا جذب ملائم أو دفع منافر، فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني، و الذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي. و الأعراض الجزئية الحسيّة لا تخرج عن هذين، و لا يجوز أن تكون لداع شهواني أو غضبي؛ لأنّ الشهوة و الغضب يختصّان بالجسم الذي ينفع و يتغيّر من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة و بالعكس.

و الأفلاك لا تنخرق و لا تنمو و لا تذبل و لا تتخلخل و لا تتكاثر و لا تتكوّن و لا تفسد و لا تستحيل؛ لما سبق، فلا تتغيّر الأجرام السماوية من حال ملائمة إلى حال تخالفها، فلا يكون لها شهوة و لا غضب، فلا يكون حرّكاتها لداع شهواني أو غضبي، فلا يكون غرضها أمراً حسياً تخيّلياً، فتعيّن أن يكون غرضها أمراً عقلياً، فلا تكون المحرّكات المدرّكة متخيّلة، فتكون عاقلة.

و ليست المحرّكات العاقلة هي المبادئ القريبة للتحريك، أي: لا تكون المحرّكات العاقلة

مباشرة للتحريك؛ فإنَّ حركات الأفلاك جزئية متجددة متقضية، و الحركات الجزئية المتجددة المتقضية منبعثة عن إرادات جزئية تابعة لإدراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد، بل تكون لقوى جسمانية فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على أجرام الأفلاك، شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على أبداننا. وتسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على أجرام الأفلاك نفوساً جزئية منطبعة في مواد الأفلاك، و تلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوساً مجردة مدركة للكليات عاقلة.

و المشهور عند الحكماء أنَّ الأفلاك عارية عن الحواس الظاهرة و الباطنة و الشهوة و الغضب؛ إذ المقصود منها طلب المنافع و دفع المضار، و هما محالان على الأفلاك؛ لأنَّهما يختصان بالجسم الذي ينفع و يتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة، و قد عرفت أنَّ الفلكيات لا تنفع و لا تتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة.

[المبحث الرابع: في تجرّد النفوس الناطقة]

قال:

الرابع: في تجرّد النفوس الناطقة، وهو مذهب الحكماء و حجّة الإسلام منّا. ويدلّ عليه العقل والنقل.

أمّا العقل فمن وجوه:

الأوّل: أنّ العلم بالله تعالى و بسائر البسائط لا ينقسم، و إلاّ فجزؤه إن كان علماً به كان الجزء^١ مساوياً لكّله، و هو محال، و إن لم يكن، فالمجموع إن لم يستلزم زائداً فكذلك، و إن استلزم فيعود الكلام إليه و يتسلسل، فمحله غير منقسم، و كلّ جسم و جسماني منقسم، فمحله العلوم ليس بجسم و لا جسماني.

و نوقض بالنقطة و الوحدة و انقسام الجسم إلى ما يساويه في الجسميّة.

أقول:

المبحث الرابع: في تجرّد النفوس الناطقة، وهو مذهب الحكماء و حجّة الإسلام الغزالي^٣ من أصحابنا. و يدلّ على تجرّد النفوس - أي: على أنّها ليست بجسم و لا جسمانية - العقل والنقل. أمّا العقل فمن وجوه:

[الدليل الأوّل على تجرّد النفس الناطقة]

الأوّل: أنّ العلم بالله تعالى و بسائر البسائط كالنقطة و الوحدة و البسائط التي يتألّف عنها المركّبات لا ينقسم؛ لأنّه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط إن كان علماً بذلك البسيط كان الجزء

١. أ: - الجزء.

٢. د: فكلّ.

٣. هو: أبو حامد، حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٤٥٠-٥٠٥ق)، فيلسوف، متصوف. تفقّه ببلده ثمّ تحوّل إلى نيسابور و لازم الجويني، و مهر في الفقه و الكلام، فشرع في التصنيف و التدريس في نظامية بغداد ثمّ في نظامية نيسابور، له نحو مائتي مصنف. مولده و وفاته في الطابران (قصبه طوس، بخراسان). نسبته إلى صناعة الغزل - عند من يقوله بتشديد الزاي - أو إلى غزالة - من قرى طوس - لمن قال بالتخفيف. راجع عنه: الأعلام ٧: ٢٢-٢٣؛ البداية و النهاية ٢: ١٧٣-١٧٤؛ شذرات الذهب ٦: ١٨-٢٢؛ المنتظم

مساوياً لكّله و كان العلم الواحد علمين، و هو محال. و إن لم يكن جزء العلم بالبسيط علماً به فمجموع أجزاء العلم التي ليست بعلم به إن لم يستلزم أمراً زائداً على الأجزاء فكذاك، أي: يكون محالاً؛ لأنه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علماً به، هذا خلف.

و إن استلزم مجموع أجزاء العلم التي ليست بعلم به أمراً زائداً علي الأجزاء فذلك الزائد إن كان منقسماً عاد التقسيم فيه؛ بأن يقول: جزء ذلك الزائد إن كان علماً به لزم أن يكون الجزء مساوياً لكّله و كان العلم الواحد علمين، و إن لم يكن جزء ذلك الزائد علماً به فمجموع أجزاء ذلك الزائد إن لم يستلزم أمراً زائداً على الأجزاء فكذاك^١ محال؛ لأنه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علماً به، هذا خلف.

و إن استلزم أمراً زائداً فينقل الكلام إلى الزائد، و يتسلسل أو ينتهي إلى ما ليس بمنقسم. فثبت أنّ العلم بالبسيط غير منقسم، فمحلّ ذلك العلم غير منقسم، و إلّا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم؛ فإنّ انقسام المحلّ يستلزم انقسام الحال، فثبت أنّ محلّ العلم غير منقسم، و كلّ جسم و جسماني منقسم، فمحلّ العلم ليس بجسم و لا جسماني.

و اعترض عليه: بأنّ لا نسلم أنّ محلّ العلم بالبسيط الذي لا ينقسم إذا كان جسماً أو جسمانياً يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم. قوله: «لأنّ انقسام المحلّ يستلزم انقسام الحال»، قلنا: لا نسلم؛ فإنّه منقوض بالنقطة؛ فإنّ محلّها الخطّ الذي هو منقسم، و لا يلزم من انقسام الخطّ انقسام النقطة الحالة فيه، و كذلك الوحدة؛ فإنّه لا يلزم من انقسام محلّها انقسامها.

و لئن سلّم أنّه يلزم من انقسام المحلّ انقسام العلم، و لكن لمّ قلتم إنّ لا يجوز انقسام العلم؟ قوله: «لو انقسم العلم لكان جزؤه إما أن يكون علماً بذلك الشيء أو لا يكون»، قلنا: نختار أنّ جزء العلم علم بذلك الشيء.

قوله: «يلزم أن يكون الجزء مساوياً لكّله»، قلنا: يلزم أن يكون الجزء مساوياً لكّله في الماهية أو في جميع العوارض، و الثاني ممنوع إلّا أن يقيموا الدليل على أنّ جزء العلم إذا كان متعلقاً بكلّ ما تعلق به كليتة العلم يستحيل أن يكون مخالفاً له في شيء من العوارض، و لكنهم ما فعلوا ذلك إلى الآن، و

الأول مسلّم ولا امتناع فيه؛ فإنّ الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم إلى ما يساويه في الماهية.

ولقائل أن يقول: انقسام المحلّ إنّما يوجب انقسام الحالّ إذا كان حلول الحالّ فيه من حيث هو ذلك المحلّ لا من حيث لحوق طبيعة أخرى، وأما إذا كان لحوق الحالّ فيه من حيث لحوق طبيعة أخرى كان انقسام المحلّ لا يوجب انقسام الحالّ، والعلم إنّما يحلّ العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة أخرى، فيلزم من انقسامه انقسام الحالّ فيه.

وأما النقطة فإنّما تحلّ في الخطّ لا من حيث هو خطّ، بل من حيث هو متناه، فلا يوجب انقسام الخطّ انقسام النقطة؛ لأنّ حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات.

وأما الوحدة فهي من الاعتبار العقلية وليست بموجودة في الخارج، بل أمر يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم.

وأما انقسام العلم إلى أجزاء متساوية للعلم، فلا ينافي الفرض. وذلك؛ لأنّه لا بدّ في العلم المنقسم من جزء^١ غير منقسم بالفعل، وإلاّ لكان العلم مركّباً من^٢ مقومات غير متناهية بالفعل؛ ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوّم بها بالفعل، وهو محال.

ومع لزوم المحال، فالمطلوب حاصل؛ لأنّ كلّ كثرة - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - فيها واحد بالفعل؛ لأنّ الكثرة لا تتحقّق بدون الآحاد، فلا بدّ في أجزاء العلم من واحد بالفعل، والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم، فمحله الذي هو عاقل له - أعني النفس الناطقة - لا ينقسم، وإلاّ يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم؛ لأنّ انقسام المحلّ يوجب انقسام الحالّ.

[الدليل الثاني على تجرّد النفس الناطقة]

قال:

الثاني: العاقل قد يدرك السواد والبياض، فلو كان جسماً أو جسمانياً لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد.

١. ج: من حيث هو.

٢. ج: لكان للعلم.

و منع بأن صورة السواد والبياض العقليين لا تضاد بينهما. و نوقض بتصور هذا السواد و هذا البياض.
أقول:

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة: العاقل قد يدرك السواد والبياض معاً؛ فإن العالم بمضادة السواد والبياض لا بدّ وأن يكون بعينه عالماً بهما، ولا نغني بالعلم إلا حصول صورة المعلوم في ذاته، فالعالم بمضادتهما لا بدّ وأن يحصل فيه ماهيتهما، فلو كان العاقل الذي هو محلّ العلم بالسواد والبياض جسماً أو جسمانياً لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد، و هو محال؛ لامتناع اجتماع الضدين.

و منع بأن صورة السواد و صورة البياض العقليتين لا تضاد بينهما؛ فإن التضاد بين عين السواد و عين البياض، و^١ الصورة العقلية لا تساوي ما له الصورة في اللوازم، بل تخالفه في كثير من اللوازم. و نوقض أيضاً هذا الوجه بتصور هذا السواد و هذا البياض؛ فإن المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم أو الجسماني دون النفس، مع عدم التضاد بينهما. و لقائل أن يقول: إنّ المدرك لهذا السواد و هذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني؛ و إن كانا منتشّين في الجسم أو الجسماني.

[الدليل الثالث على تجرد النفس الناطقة]

قال:

الثالث: لو كان العاقل جسماً أو حالاً فيه لزم تعقّله دائماً و لا تعقّله دائماً؛ لأنّ الصورة الحادثة في مادّة ذلك العضو إن كفت في تعقّله لزم تعقّله دائماً، و إن لم تكف امتنع تعقّله دائماً؛ لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادّة واحدة، و اللازم باطل، فالمزوم^٢ مثله. و هو ضعيف؛ لأنّ الصورة العقلية عرض، فلا تماثل الجوهر. و أيضاً: هي حالة في القوّة الحادثة في العضو، و الصورة الخارجية حالة في مادته، و لا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع. أقول:

١. ج: فإنّ.

٢. أ: فالمقدم.

الوجه الثالث: لو كان العاقل جسماً مثل قلب أو دماغ أو غيرهما، أو حالاً في جسم؛ بأن يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب أو دماغ أو غيرهما، لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائماً أو لزم لا تعقله دائماً، واللازم باطل؛ لأنَّ تعقل العاقل لذلك العضو منقطع، أي: ^١ في بعض الأوقات.

بيان الملازمة: أنَّ تعقل العاقل لذلك العضو إنَّما يكون بمقارنة صورته له، فلا يخلو إما أن تكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله أو لا، فإن كانت كافية لزم تعقله دائماً؛ لأنَّ صورة ذلك العضو دائماً مقارنته له، و الفرض أنَّها كافية في تعقله له.

و إن لم تكن كافية في تعقله له امتنع تعقله له دائماً؛ لأنَّه إذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله له ^٢ كان تعقله له بحصول صورة أخرى مماثلة لصورة ذلك العضو، لكن حصول صورة أخرى مماثلة لها محال؛ لأنَّه لو حصل صورة أخرى للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحلِّ العاقل؛ لأنَّ مقارن العاقل مقارن لمحلِّه، لكن يمتنع أن يقارن المحلِّ صورة أخرى مماثلة لصورته؛ لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة.

قال المصنّف: وهذا الوجه ضعيف؛ لأنَّنا لا نسلم أنَّه إذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم أن يكون التعقل بصورة أخرى مماثلة لصورة ذلك العضو، وإنَّما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية، وهو ممنوع؛ فإنَّ الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محلٍّ غير محسوس، و صورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس، فلا يماثل العرض الجوهر.

و أيضاً: الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو، و الصورة الخارجية حالة في مادة ذلك العضو، و لا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع.

و لقاتل أن يقول: ماهية الشيء عبارة عمّا حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجية عنه، و لا شك أنَّ الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء، بل عيناها؛ فإنَّها باعتبار تجرّد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية و تجرّد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عيناها، و باعتبار مقارنة

١. أ: - أي.

٢. ج: + و.

الصورة المعقولة للواحق الذهنية و الصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهية؛ و إن اختلفتا في العوارض؛ فإنَّ الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية، و الصورة المعقولة باعتبار أنَّها صورة يعقل بها الشيء لا تكون عرضاً، و أنَّ الصورة الحالَّة في العاقلة يجب أن تكون حالَّة في محلِّها إذا كانت العاقلة جسمانية. و ذلك؛ لأنَّه إذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحلِّ؛ لأنَّ كلَّ فاعل جسماني إنَّما يكون فاعلاً بمشاركة الجسم، فلو لم تحلَّ الصورة الحالَّة في العاقلة في محلِّها لما كان فعلها^١ بمشاركة المحلِّ، فلا تكون جسمانية، هذا خلف.

[الدليل الرابع على تجرُّد النفس الناطقة]

قال:

الرابع: القوَّة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية؛ لأنَّها تقدر على إدراك الأعداد و الأشكال التي لا نهاية لها، و لا شيء من القوى الجسمانية كذلك؛ لما سنذكره في باب الحشر. و اعترض: بأنَّ عدم تناهي المعقولات إنَّ عنيتم به أنَّ العاقلة لا تنتهي إلى معقول إلَّا و هي تقوى على تعقُّل معقول آخر، فالقوَّة الخيالية كذلك، و إنَّ عنيتم به أنَّها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة، فهو ممنوع.

أقول:

الوجه الرابع: القوَّة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية؛ لأنَّ القوَّة العاقلة تقدر على إدراك الأعداد و الأشكال التي لا نهاية لها، و لا شيء من القوى الجسمانية كذلك - أي: القوى الجسمانية لا تقدر على إدراك ما لا نهاية له - لما سنذكره في باب الحشر أنَّ القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية.

و اعترض عليه: بأنَّ لا نسلم أنَّ القوَّة العاقلة تقدر على الفعل أصلاً، فضلاً عن أن يقال إنَّها تقوى على أفعال غير متناهية؛ لأنَّ التعقُّل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية و هذا انفعال لا فعل، و الانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات^٢، كما في النفوس الفلكية المنطبعة و هيولى الأجسام العنصرية.

١. ج: تعقَّلها.

٢. ج: الجسمانية.

ولئن سلّمنا قوتها على الفعل، لكن ما الذي تعنون بقولكم: «القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية»؟ إن عنيتم به أنّ العاقلة لا تنتهي إلى معقول إلّا وهي تقوى على تعقل معقول آخر، فالقوى الجسمانية أيضاً كذلك؛ فإنّ القوة الخيالية لا تنتهي في تصوّر الأشكال إلى حدّ إلّا وهي تقوى على تصوّر أشكال آخر بعد ذلك، وإن عنيتم به أنّ القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة، فهو ممنوع؛ فإنّا نجد من أنفسنا أنّه يصعب علينا توجّه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة.

[الدليل الخامس على تجرّد النفس الناطقة]

قال:

الخامس: الإدراكات الكلية إن حلّت في جسم لاخصّصت بمقدار و شكل و وضع تبعاً لمحلّها، فلا تكون صوراً مجردة كلية.

و اعترض عليه: بأنّ كلية الصورة انطباقها على كلّ واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية، و تجرّدها عراؤها عن العوارض الخارجية، و لا يقدح في ذلك شيء ممّا عرض لها بسبب المحلّ، و إلّا لاشتراك الإلزام؛ بأن نقول: الإدراك الكلي أيضاً حالّ في نفس جزئية، و لا يلزم من جزئية المحلّ جزئية الحالّ.

أقول:

الوجه الخامس: الإدراكات الكلية إن حلّت في جسم اختصّت بمقدار و شكل و وضع و أين تبعاً لمحلّها، و اللازم باطل، فالملزوم مثله. أمّا الملازمة؛ فلا أنّ كلّ جسم مختصّ بمقدار معيّن و شكل معيّن و وضع معيّن و أين معيّن، فالإدراكات الكلية إذا حلّت في الجسم اختصّت بذلك المقدار و الشكل و الوضع و الأين؛ لأنّ اختصاص المحلّ بالمقدار المعيّن و الشكل المعيّن و الوضع المعيّن و الأين المعيّن يوجب اختصاص الحالّ فيه بها.

و أمّا بطلان اللازم؛ فلا أنّ كلّ ما هو مختصّ بمقدار معيّن و شكل معيّن و وضع معيّن و أين معيّن لا يكون ملائماً لما ليس كذلك، فلا يكون مشتركاً بين كثيرين، فلا يكون صوراً مجردة كلية.

و اعترض على هذا الوجه بأنّ كلية الصورة انطباقها على كلّ واحد من الأشخاص إذا أخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية، و تجرّدها عراؤها عن العوارض الخارجية، و لا يقدح في كليتها شيء ممّا عرض بسبب المحلّ من المقدار و الشكل و الوضع؛ فإنّها منطبقة على الأشخاص إذا

أخذت مجردة؛ لأنه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشتراك الإلزام؛ بأن نقول: الإدراك الكلّي أيضاً حال في نفس جزئية، فيكون جزئياً؛ لأنّ الحال في الجزئي جزئي، فثبت أنّ ما عرض للكلّي بسبب المحل لا يقدح في كليته، ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال.

[مادل من النقل على تجرّد النفس الناطقة]

قال:

و أما النقل فمن وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ١٦٩)، ولا شك أنّ البدن ميّت، فالحي شيء آخر مغاير له، وهو النفس.

الثاني: قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾ (غافر: ٤٦)، والمعرض عليها ليس البدن الميّت؛ فإنّ تعذيب الجماد محال.

الثالث: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُظْمِنَةُ * اذْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (الفجر: ٢٧-٢٨)، والبدن الميّت غير راجع ولا مخاطب، فالنفس غير البدن.

الرابع: أنّه تعالى لما بين كيفية تكوين البدن وذكر ما يتورده من الأطوار قال: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وعنى به الروح، فدلّ ذلك على أنّ الروح غير البدن.

الخامس: قوله عليه السلام: «إذا حمل الميّت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه، ويقول: يا أهلي ويا ولدي! لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي؛ جمعت المال من حلّه ومن غير حلّه، ثم تركته لغيري، والتبّعت عليّ، فاحذروا مثل ما حلّ بي»، فالمترفرف^١ غير المترفرف^٢ فوقه.

واعلم: أنّ هذه النصوص تدلّ على المغايرة بينهما^٣ لا على تجرّدها.

و اختلف المنكرون لها، فقال ابن الراوندي^٤ إنّها جزء لا يتجزّى في القلب. وقال النظام

١. التفسير الكبير ٢١: ٣٩٥؛ بحار الأنوار ٦: ١٦١.

٢. أ: فالمررف.

٣. أ: المررف.

٤. س: بينها وبين البدن.

٥. هو: أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين الراوندي (ت ٢٩٨ق) أو ابن الراوندي، فيلسوف ومتكلم، نسبته إلى راوند من أعمال مدينة كاشان، سكن بغداد واشتهرت بها مجالسه، قال ابن خلكان: «له مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الكلام و قد انفرد بمذاهب نقلوها

إنَّها أجسام لطيفة سارية في البدن. وقيل: قوَّة في الدماغ. وقيل: في القلب. وقيل: ثلاث قوى إحداها في الدماغ، وهي النفس الناطقة الحكيمة، والثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية، والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية. وقيل: الأخلاط. وقيل: المزاج.

أقول:

لما فرغ ممَّا يدلّ على تجرّد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدلّ على تجرّدها من النقل، فذكر من القرآن أربع آيات، ومن السنة حديثاً.

و «تفرّف» من: رفرّف الطائر، إذا حرّك جناحيه حول الشيء، يريد أن يقع عليه.

ولا شكّ أنّ هذه الآيات والحديث دالّة على أنّ النفس مغايرة للبدن، ولا يدلّ على تجرّدها، وهي غنيّة عن الشرح.

و اختلف المنكرون لتجرّد النفس؛ فقال ابن الراوندي: إنّها جزء لا يتجرّى في القلب. وقال النّظام: إنّها أجسام لطيفة سارية في البدن باقية من أوّل العمر إلى آخره لا تتحلّ^١ ولا تفسد، فما دامت سارية في البدن فهو حيّ، وإذا فارقت فهو ميت.

وقيل: هي قوّة في الدماغ مبدأ للحسّ والحركة. وقيل: هي قوّة في القلب مبدأ للحياة في البدن. وقيل: النفس ثلاث قوى؛ إحداها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة^٢؛ لكونها مبدأ العلوم والحكم، والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن و

عنه في كتبهم». ويقال: كان في غاية الذكاء والفتنة، وكان معتزلياً في بداية أمره، ثمّ انقلب عليهم، وقد اتهمه جماعة من أصحاب السير والتراجم وصفوه بأنّه «الفيلسوف المجاهر بالإلحاد» و «أحد مشاهير الزنادقة» و «المشهور بالإلحاد» و «أنّه معتمد الملاحدة والزندقة» و «أنّه أحد الكفرة ولا يحسب من الكرام البررة» وغيرها من التوتّ والصفات المذمومة. والظاهر أنّه كان غالباً في اعتزاله، مجاهراً بأرائه المطابقة أو الموافقة لأدلّته العقليّة الفلسفيّة المخالفة لمذهب الأشاعرة وأهل الحديث والحشوية، فناصره العداوة وأتهموه بكلّ رذيلة وموقفة ونسبوا إليه كلّ كفر وزندقة. وتقلّ عن الجبائي أنّه وضع كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهر والردّ على مذهب أهل التوحيد، وكتاباً في الطعن على النبي صلّى الله عليه وآله تناقل مترجموه أنّ له نحو ١١٤ كتاباً، وفي المؤرّخين من يجزم بأنّه عاش ٣٦ سنة، ومن فرق المعتزلة «الراوندية» نسبة إليه، مات برجة ابن مالك بين الرقة وبغداد، وقيل: صلبه أحد السلاطين ببغداد.

راجع عنه: الأعلام ١: ٢٦٧؛ البداية والنهاية ١٠: ٣٤٦-٣٤٧؛ تاريخ الإسلام ٢٢: ٨٤-٨٧.

١. د: لا تتحلل.

٢. هامش أ و ب: أي: الحاكمة.

غيرها، والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد، وسمّاها المصنّف بالشهوانية؛ لأنّها مبدأ لجذب الملائم.

وقيل: النفس هي الأخلاط الأربعة: الصفراء والدم والبلغم والسوداء. وقيل: النفس هي المزاج واعتدال الأخلاط. وقيل: هي تشكّل البدن وتخطيطه وتأليف أجزائه. وقيل: هي الحياة.

[المبحث الخامس: في حدوث النفس]

قال:

الخامس^١: في حدوث النفس. المليون لَمَّا يَتَنَوَّأ^٢ أَنْ مَا سِوَى^٣ الْوَاحِدِ الْوَاجِبِ لِدَاثِهِ محدث، اتَّفَقُوا عَلَى حَدُوثِهَا؛ إِلَّا أَنْ قَوْمًا جَوَّزُوا حَدُوثَهَا قَبْلَ حَدُوثِ الْبَدَنِ؛ لَمَّا رَوَى فِي الْأَخْبَارِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفِي عام، وَمنَعَهُ الْآخَرُونَ^٤؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤).

و خالف أرسطاطاليس^٥ مَنْ قَبْلَهُ وَ شَرَطَ حَدُوثَهَا بِحَدُوثِ الْبَدَنِ، وَ احْتَجَّ بِأَنَّ النُّفُوسَ مُتَّحِدَةً بِالنُّوعِ، وَ إِلَّا لَكَانَتْ مَرَكَبَةً؛ لِاشْتِرَاكِهَا فِي كَوْنِهَا نَفْسًا، فَكَانَتْ جَسْمًا؛ لِأَنَّ كُلَّ مَرَكَبٍ جِسْمٌ، فَلَوْ وَجَدَتْ قَبْلَ الْبَدَنِ لَكَانَتْ وَاحِدَةً؛ لِأَنَّ تَعَدُّدَ أَفْرَادِ النَّوعِ بِالْمَادَّةِ، وَ مَادَتِهَا الْبَدَنِ، فَلَا تَتَعَدَّدُ قَبْلَهُ، ثُمَّ إِذَا تَعَلَّقَتْ إِنْ بَقِيَتْ وَاحِدَةً لَزِمَ أَنْ يَعْلَمَ كُلُّ أَحَدٍ^٦ مَا عِلْمُهُ الْآخَرِ، وَ إِنْ لَمْ تَبْقَ كَانَتْ مَنْقَسِمَةً، وَ الْمَجْرَدُ لَا يَنْقَسِمُ.

فَقِيلَ^٧ عَلَيْهِ: الْمَفْهُومُ مِنْ كَوْنِهِ نَفْسًا كَوْنُهُ مَدْبَرًا، وَهُوَ عَرْضِي لَا يَلْزِمُ التَّرَكِيبَ مِنَ الشَّرَكَةِ فِيهِ. وَ إِنْ سَلِمَ؛ فَلَا نَسْلَمُ أَنَّ كُلَّ مَرَكَبٍ جِسْمٌ، كَيْفَ وَ الْمَجْرَدَاتُ بِأَسْرَافِهَا مُتَشَارِكَةٌ فِي الْجَوْهَرِ وَ مُتَخَالِفَةٌ بِالنُّوعِ. وَ إِنْ سَلِمَ الْإِتِّحَادُ بِالنُّوعِ، فَلَيْمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَعَدَّدَ قَبْلَ هَذِهِ الْأَبْدَانِ بِتَعَدُّدِ أَبْدَانِ أُخَرَ؟ وَ عَمَدَتِكُمُ الْوَثْقَى فِي بَطْلَانِ التَّنَاسُخِ مَبْنِيٌّ عَلَى حَدُوثِ النَّفْسِ، وَ هِيَ أَنَّ الْبَدْنَ إِذَا اسْتَكْمَلَ فَاضَ عَلَيْهِ نَفْسٌ لِعُمُومِ الْفِيضِ وَ وَجُودِ الشَّرْطِ، فَلَا يَتَّصِلُ بِهِ أُخْرَى؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يَجِدُ ذَاتَهُ وَاحِدًا لَا اثْنَيْنِ، فَإِثْبَاتُ الْحَدُوثِ بِهِ دَوْرٌ.

١. أ: + المبحث الخامس.

٢. د: أثبتوا.

٣. أ: + الله تعالى الذي هو.

٤. د: + فهو.

٥. أ: آخرون.

٦. د: أرسطو.

٧. أ: س: واحد.

٨. أ: س: و قيل.

٩. س: مبنية.

أقول:

المبحث الخامس: في حدوث النفس. المليون لما يتنوا أن ما سوى الله تعالى - الذي هو الواحد الواجب لذاته - محدث اتفقوا على حدوث النفس؛ فإن النفس من ما سوى الله تعالى. إلا أن قوماً من المليون جؤزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن؛ لما روي في الأخبار أن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام.^١

و منع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤)؛ فإنه تعالى لما بين أطوار خلق الإنسان حيث قال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا عَلَقَةً مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَّوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا﴾ قال: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٢ - ١٤)، أراد - بقوله: «خلقاً آخر» - الروح، و لفظة «ثم» تفيد التراخي، فدلّت الآية على أن إنشاء الروح و خلقه بعد تكوين البدن. و خالف أرسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل أفلاطون؛ فإن أفلاطون و من قبله قالوا بقديم النفس، و قال أرسطاطاليس النفس حادثة، و شرط حدوثها حدوث البدن.

و احتج أرسطاطاليس بأن النفس الناطقة الإنسانية متحدة بالنوع؛ لأنها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

أما الملازمة؛ فلأنّ النفوس الناطقة الإنسانية متشاركة في كونها نفساً بشرية، فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فكانت مركبة.

و أما بطلان اللازم؛ فلأنّ النفس لو كانت مركبة لكانت جسماً، و اللازم باطل؛ لما ثبت أن النفس

١. معاني الأخبار: ١٠٨.

٢. هو: أفلاطون بن أرسطون بن أرتوقيس الإلهي، آخر المتقدمين الأوائل، معروف بالتوحيد و الحكمة، ولد في زمان أردشير الأول في أئينا، أو في (إيجين) في سنة ٤٢٨ قبل المسيح عليه السلام. أخذ العلم عن فيثاغورس، و شارك مع سقراط في الأخذ عنه، و تتلمذ لسقراط و طيماوس. و لما اعتل سقراط و مات مسموماً قام مقامه؛ و جلس على كرسيه. و هو أحد المشائين المشهورين، و معنى المشائين أنه كان من رأيهِ الرياضة للبدن بالسعي المعتدل؛ لتحليل الفضول، و مدارس في تلك الحال. و قيل: كان يعلم تلاميذه و هو ماش و لهذا سموا المشائين. و لأفلاطون آراء و مذاهب أخذها عنه أرسطاطاليس، و خالفه في بعضها: مثل حدوث العالم و غيره. و من أشهر تلاميذه: المعلم الأول (أرسطو). و له ما يقرب من خمسة و عشرين مؤلفاً: من أشهرها: الجمهورية، و السياسة، و محاوراته و توفي سنة ٣٢٧ قبل الميلاد راجع عنه: تاريخ الحكماء ١٤٥ - ١٦٠؛ أبجد العلوم: ٢٩٦ و ٣٨١؛ عيون الانباء في طبقات الاطباء: ٧٩ - ٨٥

مجردة، فثبت أنَّ النفس متَّحدة بالنوع، فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة؛ لأنَّ تعدّد أفراد النوع بالمادة، و مادة النفس البدن، فيمتنع تعدّد النفس قبل البدن، فثبت أنَّ النفس إذا كانت قبل البدن كانت متَّحدة بالنوع^١.

ثمَّ إذا تعلّقت النفس بالبدن إن بقيت واحدة لزم أن يعلم كلّ واحد ما علمه الآخر، هذا خلف، و إن لم تبق النفس واحدة بعد التعلّق بالبدن كانت منقسمة، و اللازم باطل؛ لأنَّ النفس مجرّدة، و المجرّد لا ينقسم؛ لأنَّ قبول القسمة من مقتضيات المادة.

و قيل على هذا الدليل: بأنّ المدلول من كون النفس نفساً بشرية كونها مدبّرة للبدن البشري، و كونها مدبّرة من عوارضها، و لا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرضي التركيب في ماهيتها؛ لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض.

و إن سلّم أنّه يلزم أن تكون النفس مركّبة؛ فلا نسلم أنَّ كلّ مركّب جسم؛ فإنّ مذهبكم أنَّ كلّ جسم مركّب، و هو موجبة كليّة، و الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها. و كيف يكون كلّ مركّب جسماً و المجرّدات بأسرها متشاركة في الجوهرية، و الجوهر جنس لها و متخالفة بالنوع، فيكون تميّز بعضها عن البعض بفصل، فتكون المجرّدات مركّبة من الجنس و الفصل عندهم.

و إن سلّم اتّحاد النفوس الناطقة الإنسانية بالنوع، فلم لا يجوز أن تتعدّد النفوس قبل هذه الأبدان بتعدّد أبدان آخر كانت متعلّقة بها، فانتقلت منها إلى هذه على سبيل التناسخ.

قوله: «و عمدتكم الوثقى»، إشارة إلى جواب دخل. تقرير الدخل: أنّه لا يجوز أن يتعدّد النفوس قبل هذه الأبدان؛ لأنّه لو تعدّد النفوس قبل الأبدان يلزم التناسخ، و هو باطل.

تقرير الجواب: أنَّ عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبنيّ على حدوث النفس. و ذلك؛ لأنّ عمدتكم في بطلان التناسخ أنَّ البدن إذا استكمل فاض عليه من المبدأ نفس لعموم الفيض و وجود الشرط؛ فإنّ استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ، و إذا فاض من المبدأ نفس عند استكمال البدن، فلا يتّصل به نفس أخرى على سبيل التناسخ، و إلّا يلزم أن يكون لبدن واحد نفسان، و هو باطل؛ لأنَّ كلّ واحد يجد ذاته واحداً لا اثنين، فيمتنع التناسخ، فثبت أنَّ بطلان التناسخ مبنيّ

هلى حدوث النفس، فإثبات حدوث النفس يبطال التناسخ دور.

ولقائل أن يقول: إذا كانت النفوس مّحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن. وذلك؛ لأنها إذا كانت مختلفة كثيرة لا تكون مّحدة بالنوع؛ لأنها لو كانت مّحدة بالنوع امتنع تعلّقها بالأمر المختلفة كالمواد، وامتنع تعلّق الأمور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية وترجح في البعض دون البعض، لكن لا يمتنع تعلّقها بالأمر المختلفة، فلا تكون مّحدة بالنوع، فثبت أنه لو كانت النفوس قبل الأبدان متكررة لا تكون مّحدة بالنوع، واللازم باطل؛ لأنّ الفرض أنها مّحدة بالنوع، فالملزوم مثله.

[المبحث السادس: في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه]

قال:

السادس: في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه. قال^١ الحكماء: النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن، لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق. و سبب تعلقها توقّف كمالاتها و لذاتها الحسيتين و العقليتين عليه، و هي تتعلّق أولاً بالروح المنبعث عن القلب المتكوّن من أطف أجزاء الأغذية، فتفيض من النفس الناطقة عليه قوّة تسري بسرّياته إلى أجزاء البدن و أعماقه، فتثير في كلّ عضو قوى تليق به، و يكمل بها نفعه بإذن الحكيم العليم.

و هي بأسرها تنقسم إلى مدركة و محرّكة، و المدركة إلى ظاهرة و باطنة، أمّا الظاهرة فهي المشاعر الخمس؛ الأول: البصر. و إدراكه بانعكاس صورة من المرئي إلى الحدقة، و انطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي، و لذلك يرى القريب أعظم من البعيد.

و قيل: باتّصال شعاع مخروط يخرج منها إلى المرئي. و منع بأنّه لو كان كذلك لتشوّش الإبصار بهبوب الرياح، فلا ترى المقابل و ترى غيره.
أقول:

المبحث السادس: في كيفية تعلق النفس بالبدن و كيفية تدبيرها و تصرفها فيه. قال الحكماء: النفس غير حالة في البدن و لا مجاورة له؛ لأنّها جوهر معزّد، فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادّة و العرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم، و لا تعلق مجاور كتعلق الإنسان بداره و ثوبه الذي يرافقه تارة و يفارقه أخرى، لكنّها متعلّقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق، عشقاً لا يتمكّن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة.

و سبب تعلق النفس بالبدن توقّف كمالاتها و لذاتها الحسيتين و العقليتين عليه؛ فإنّ النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكّنة من تحصيلها بآلات و قوى بدنية، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨).

والنفس تتعلّق أولاً بالروح، وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكوّن من أल्प أجزاء الأغذية، فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوّة تسري بسرّيان الروح إلى أجزاء البدن و أعماقه، فتثير بتلك القوّة في كلّ عضو من أعضاء البدن ظاهرة و باطنة قوى تليق بذلك العضو، و يكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه، كلّ ذلك بإرادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض و لا في السماء و لا أصغر من ذلك و لا أكبر، الحكيم الذي أتقن كلّ شيء خلقه ثمّ هدى. و تلك القوى بأسرها تنقسم إلى مدرّكة و إلى محرّكة. و تنقسم القوى المدرّكة إلى مدرّكة ظاهرة و إلى مدرّكة باطنة، أمّا المدرّكة الظاهرة فهي المشاعر الخمس: البصر و السمع و الشمّ و الذوق و اللمس.

[القوى المدرّكة الظاهرة]

الأول: البصر، و هو قوّة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان و تتأدّيان إلى العينين بعد تلاقيهما، يدرك بها الأضواء و الألوان أولاً و بالذات، و بتوسطها سائر المبصرات، كالشكل و المقدار و الحركة و الحسن و القبح.

و إدراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئي إلى الحدقة، و انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة، يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض^١ قاعدته - أي: قاعدة المخروط - سطح المرئي، و زاويته عند الحدقة.

و لأجل أنّ إدراك البصر بانعكاس صورة المرئي إلى الحدقة و انطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي، يرى القريب أعظم من البعيد؛ فإنّه إذا كان المرئي أقرب إلى البصر تكون تلك الزاوية أوسع، فيرى المبصر أعظم، و إذا كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق، فيرى المبصر أصغر.

و قيل: إدراك البصر باتّصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة إلى المرئي، و يتخيّل كيفية اتّصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي و رأسه

عند الحدقة، ويكون الإبصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط، وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي، بل يقال له «خروج»^١ بالمجاز، كما يقال الضوء يخرج من الشمس.

ومنع هذا القول بأنه لو كان الإبصار باتّصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة إلى المرئي لتشوّش الإبصار بهبوب الرياح، فلا يرى المقابل و يرى غير المقابل الذي اتّصل به الشعاع. ولقائل أن يقول: يتشوّش الإبصار بهبوب الرياح، ولكن لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل و رؤية غيره؛ فإنّ الهواء المتكيف بهبوب الرياح لا بدّ و أن يجيء في موضعه هواء آخر يتكيف بذلك الشعاع؛ لامتناع الخلأ، فلا يرى غير المقابل، بل يرى المقابل بعينه^٢.

قال:

الثاني: السمع. و سبب إدراكه وصول الهواء المتموّج إلى الصماخ، و هو قوّة مستودعة في مقعره.

أقول:

الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع، و سبب إدراكه وصول الهواء المتموّج المنضغط من قارع و مقروع مقاوم له، و السمع قوّة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ.

قال:

الثالث: الشمّ، و هو قوّة^٣ في الزائدين هما^٤ في مقدّم الدماغ، و يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها إليه.

وقيل: بوصول الهواء المختلط بجزء يتحلّل من ذي الرائحة. و مُنع بأنّ القدر اليسير من المسك لا يتحلّل منه على الدوام ما يتشر إلى مواضع يصل إليها الرائحة.

أقول:

الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشمّ، و هو قوّة مودعة في الزائدين النابتين من مقدّم الدماغ

١. ج: الخروج.

٢. أ: - ولكن لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل و رؤية غيره؛ فإنّ الهواء المتكيف بهبوب الرياح لا بدّ و أن يجيء في موضعه هواء آخر يتكيف بذلك الشعاع؛ لامتناع الخلأ، فلا يرى غير المقابل، بل يرى المقابل بعينه.

٣. أ، س: - قوّة.

٤. س: متا.

الشيئتين بحلمتيّ الشدي، و تدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المتّصل من ذي^١ الرائحة إلى الخيشوم.

وقيل: تدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط بجزء تحلّل من ذي الرائحة. ومنع بأنّ القدر اليسير من المسك استحال أن يتحلّل منه على الدوام ما ينتشر إلى مواضع يصل إليها الرائحة.
قال:

الرابع: الذوق، وهو قوّة منبئة^٢ في العصب المفروش على جرم اللسان، وإدراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمدوق و وصوله إلى العصب.
أقول:

الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق، وهو قوّة منبئة في العصب المفروش على جرم اللسان، وإدراكه الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالمعبرة بالمدوق و وصوله إلى العصب.

و يشترط خلوّ الرطوبة عن مثل طعم المدوق أو ضده، وبالجملّة ينبغي أن تكون الرطوبة عادية الطعم في نفسها ليخالط ما يرد على جرم اللسان من المدوقات و يؤدّي طعمه، فيحصل الإحساس به.
قال:

الخامس: اللمس، وهو قوّة منبئة^٣ في جميع جلد البدن، وإدراكه بالتماسّة والاتّصال بالملموس.
أقول:

الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس، وهو قوّة منبئة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسّة والخشونة والخفّة والثقل، وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة. وإدراك اللمس بالتماسّة والاتّصال بالملموس، ولا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي تكون هذه القوّة فيه؛ فإنّ الإدراك لا يقع إلّا عن انفعال الشيء، والشيء لا ينفعل عن شبيهه.

١. أ: ذوي.

٢. أ: س: وهو منبئ.

٣. أ: س: وهو منبئ.

و في تعدّد قوّة اللمس و وحدتها نظر؛ فإنّه يحتمل أن تكون قوى كثيرة كلّ قوّة منها يدرك بها ضدّان من هذه الكيفيات، و يحتمل أن تكون قوّة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك.

[القوى المدركة الباطنة]

قال:

و أمّا الباطنة فخمس؛ الأوّل: الحسّ المشترك، و هو قوّة تدرك صور المحسوسات بأسرها؛ فإنّنا نحكم على هذا بأنّه أبيض طيب الرائحة حلو، و الحاكم لا محالة يحضره المحكوم به و عليه، فلا بدّ من قوّة تدركها جميعاً، و محلّها مقدّم البطن الأوّل من الدماغ.

أقول:

لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة، و هي أيضاً خمس؛ لأنّها إمّا مدركة و إمّا معيّنة على الإدراك، و المدركة إمّا مدركة للصور و هي ما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة، و إمّا مدركة للمعاني و هي ما لا يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة. و المعيّنة إمّا معيّنة بالحفظ أو التصرف. و المعيّنة بالحفظ إمّا معيّنة لمدركة الصور و إمّا معيّنة لمدركة المعاني، فهذه خمس قوى.

الأوّل: الحسّ المشترك، و هي قوّة تدرك صور المحسوسات- و هي خيالات المحسوسات الظاهرة و أشباحها- بالتأدية إليها.

و الذي يدلّ على وجود هذه القوّة أنّا نحكم على الجسم الأبيض الطيب الرائحة الحلو بأنّه أبيض طيب الرائحة حلو، و الحاكم لا محالة يحضره المحكوم به و المحكوم عليه، و لا يكون حصول هذه الأمور في النفس؛ لما علمت أنّ النفس مجرّدة لا يرسم فيها صور المحسوسات، و لا ترسم في الحسّ الظاهر؛ فإنّ الحسّ الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات، فإذن لا بدّ للنفس من قوّة غير الحسّ الظاهر يدرك بها جميعاً، أي: اللون الجزئي و الرائحة الجزئية و الطعم الجزئي و غيره.

و محلّ الحسّ المشترك مقدّم البطن الأوّل من الدماغ.

قال:

الثانية: الخيال، وهي قوة تحفظ تلك الصورة؛^١ فإن الإدراك غير الحفظ، و محلّه مؤخّر

هذا البطن.

أقول:

الثانية من القوى المدركة الباطنة: الخيال، وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ، وهي خزانة الحس^٢ المشترك، فتجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة، فتحفظ تلك الصور.

والذي يدلّ على وجود هذه القوة أنّ النفس كما لا تقدر على الحكم بأنّ هذا اللون لصاحب هذا الطعم إلا بقوة تدرك بها جميعاً، كذلك لا تقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع، وإلا فتعدم صورة كلّ واحد من الأمرين عند إدراك الآخر والالتفات إليه. وهذه القوة مغايرة للحس المشترك؛ لأنّ القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ؛ لأنّ القبول والحفظ قد يفترقان، فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا. وإلى هذا أشار بقوله: «فإنّ الإدراك غير الحفظ».

و محلّ الخيال مؤخّر البطن الأول من الدماغ.

قال:

الثالث: الواهمة، وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصدّاقة زيد و عداوة عمرو، و محلّها

مقدّم البطن الأخير.

أقول:

القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة: الواهمة، وهي قوة تدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة، كصدّاقة زيد و عداوة عمرو، و إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة، و إدراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس وهو الصدّاقة. وهذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر. وبهذه القوة تحكم النفس أحكاماً جزئية.

قال المصنّف: و محلّ الوهم مقدّم البطن الأخير، و قيل: محلّه مؤخّر البطن الأوسط.

قال:

١. س: الصور.

٢. ج: للحس.

الرابع: الحافظة، وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم، ومحلها مؤخر هذا البطن. أقول:

القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة: الحافظة، وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها. وهي مغايرة للوهم؛ لما عرفت أن القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ. ومغايرة للخيال؛ لأن الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني.

ومحل الحافظة البطن الأخير من الدماغ. قال المصنف: ومحلها مؤخر البطن الأخير من الدماغ. قال:

الخامس: المتصرفة التي تحلل وتركب الصور والمعاني، وتسمى مفكرة إن استعملها العقل، ومتخيلة إن استعملها الوهم. ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ. والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخلها. فالمدرك للجزئيات أولاً هي هذه، والنفس إنما تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها؛ لأننا لو تصورنا مربعا مجتأ بمربعين وتصورت النفس به يلزم تغاير محل^٢ الجناحين وانقسام النفس، وهو محال. أقول:

القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة: المتصرفة، وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها، فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى، وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى. والقوة المتصرفة تسمى متفكرة^٤ إن استأمرها العقل، ومتخيلة إن استأمرها الوهم دون تصرف عقلي.

والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى أن التحليل والتركيب بقوة غير القوة التي بها القبول أو الحفظ؛ للافتراق.

١. أ: استأمرها.

٢. أ: استأمرها.

٣. أ: - محل.

٤. ب، د: مفكرة.

و محلّ المتصرّفة الدودة التي في وسط الدماغ.

و الدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها بخلل هذه المواضع؛ فإنّ الفساد إذا اختصّ بموضع أورث الآفة في فعل القوّة المختصّة بذلك الموضع.

و هذه القوى الخمس تسمّى مدركة باطنة- و إن كانت المدركة منها اثنتين فقط^١- لأنّ الإدراكات الباطنة لا تتمّ إلاّ بجمعها، و بالحقيقة المدركة للكليات و لهذه الجزئيات النفس، لكن إدراكها للكليات بالذات و إدراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى.

و المراد بقولنا: «إنّ النفس تدرك الكليات بذاتها» أنّ الصورة الكلية المعقولة ترسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي آلاتها.

و المراد بقولنا: «إنّ النفس تدرك الجزئيات بآلاتها» أنّ الصورة المحسوسة و المتخيّلة و المعاني الجزئية الموهومة ترسم و تنطبع في آلاتها، لكن إدراك النفس إياها بواسطة تلك القوى و انطباعها فيها؛ لأنّا لو تصوّرنا مرتعاً مجنّحاً بمرتعين و تصوّرت النفس به لزّم تغاير محلّ الجناحين؛ لأنّا نميّز بين الجناحين المختلفين في الوضع المتّقين في الحقيقة.

و ليس هذا الامتياز في الخارج؛ إذ هو غير مستند إلى الخارج؛ لأنّ الفرض أن لا يكون المرتع موجوداً في الخارج، فهذا الامتياز في الذهن، فلا بدّ أن يرسم أحد الجناحين في محلّ غير محلّ ارتسم فيه الجناح الآخر، و إلّا لامتنع الامتياز؛ لأنّ امتياز أحدهما عن الآخر لا يكون بالماهية و لا بلوازمها؛ لتّفاق الجناحين فيهما، فلا بدّ و أن يرسم في جسم أو جسماني حتّى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلّهما، فلا يرسم في النفس، و إلّا لزّم انقسام النفس، و هو محال، فإدراك الجزئي للنفس إنّما يكون بآلات.

و قول المصنّف: «المدرك للجزئيات أولاً هي هذه» ينبغي أن يحمل على أنّها ترسم فيها، و ارتسامها فيها هو إدراك النفس إياها، و كثيراً ما يسند الفعل إلى الآلات التي صدر الفعل عن الفاعل بتوسطها.

[القوى المحركة الاختيارية]

قال:

و أما المحركة فتتقسم^١ إلى باعثة تحث على جلب النفع و تسمى بالقوة الشهوانية، أو على دفع الضرر^٢ و تسمى القوة الغضبية، و إلى فاعلة تسمى^٣ محركة تحرك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب وإرخائها، و هي المبدأ القريب للحركة.

أقول:

لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة، و هي تنقسم إلى محركة اختيارية و إلى محركة طبيعية. أما المحركة الاختيارية فتتقسم إلى باعثة تحث على جلب النفع و تسمى القوة الشهوانية، أو على دفع الضرر و تسمى القوة الغضبية. و إلى محركة تحرك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب وإرخائها، و هي المبدأ القريب للحركة الاختيارية؛ فإن للحركات الاختيارية أربعة مبادئ مترتبة:

الأول: التصور الجزئي للشيء الملائم أو المنافر تصوراً مطابقاً أو غير مطابق. وإنما ينبغي أن يكون التصور جزئياً؛ لأن التصور الكلي يكون نسبته إلى جميع الجزئيات على السواء، فلا يقع به جزئي خاص، و إلا يلزم ترجيح أحد الأمور المتساوية على الباقية. و لا جميع الجزئيات؛ لامتناع حصول الأمور الغير المتناهية.

الثاني: شوق ينبعث عن ذلك التصور إما نحو جذب؛ إن كان ذلك الشيء لذيداً أو نافعاً يقينياً أو ظنئياً، و يسمى شهوة، و إما نحو دفع و غلبة إن كان ذلك الشيء مكروهاً أو ضاراً يقيناً أو ظنئياً، و يسمى غضباً.

الثالث: الإرادة و الكراهة، و هي العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل و الترك. و يدل على مغايرة الإرادة و الكراهة للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهي و كارهاً لتناول ما يشتهي، و

١. د: + إلى اختيارية و طبيعية، فالأولى.

٢. د: الضرر.

٣. أ: - فاعلة تسمى.

٤. أ، ج: يقيناً أو ظنئاً.

هند وجود الإرادة أو الكراهة يترجح أحد طرفي الفعل أو الترك للذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما.

الرابع: حركة من القوة المنبئة في العضلة، ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الأعضاء، وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم.

[القوى الطبيعية]

قال:

وأما القوى الطبيعية فهي إما لحفظ^١ الشخص أو لحفظ^٢ النوع. والأولى قسمان: الأول: الغذائية، وهي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل. الثاني: النامية، وهي التي تزيد في أقطار البدن على تناسب طبيعي إلى غاية النشؤ.

والثانية قسمان: الأول: المولدة، تفصل جزءاً من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخص آخر. الثاني: المصورة، وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم و تقيد الصور و القوى.

و تخدم هذه القوى الأربع أربع آخر:

الأول: الجاذبة، وهي التي تجلب المحتاج إليه.

الثاني: الهاضمة، وهي التي تصير الغذاء إلى ما يصلح أن يكون جزءاً من المغتذي بالفعل. و لها أربع مراتب: الأولى عند المضغ، و الثانية في المعدة، و هو أن يصير الغذاء كماء الكشك الثخين و يسمى كيلوساً، و الثالثة في الكبد، و هي أن يصير الكيلوس أخلاطاً، و هي الدم و الصفراء و السوداء و البلغم، و الرابعة في الأعضاء.

و الماسكة، و هي التي تمسك المجذوب ريثما، إلى أن تفعل فيه^٣ الهاضمة.

و الدافعة، و هي التي تدفع الفضل و المهيتاً لعضو آخر إليه.

أقول:

لما فرغ من بيان القوى المدركة و المحركة الاختيارية التي يشارك بها الإنسان الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها الحيوان و النبات. و أصولها ثلاثة، اثنتان لأجل حفظ الشخص، و هما

١. د: تحفظ.

٢. د: تحفظ.

٣. أ: ريثما تفعل. س: ريثما تفعل فيه.

الغاذية والنامية، و واحدة لأجل حفظ النوع، و هي المولدة للمثل، فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية. أما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل، ففعل هذه القوة إحالة الغذاء إلى مشابهة المغتذي، و محل فعلها هو الغذاء، و غايته إخلاف بدل ما يتحلل. و أما النامية فهي قوة توجب زيادة في أقطار بدن المغتذي^١ على تناسب طبيعي محفوظ في أجزاء المغتذي ليتم بها^٢ النمو.

قوله^٣: على تناسب طبيعي، خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم. و قوله: «محموظ في أجزاء المغتذي في الأقطار الثلاثة» خرج به الزيادات الصناعية؛ فإن الصانع إذا زاد في الطول نقص حينئذ من العرض و العمق و بالعكس. و قوله: «ليتم به النمو» خرج به السمن. و النامية و الغاذية متشاركتان في الفعل؛ فإن كلاً منهما فعله تحصيل الغذاء و إصاقه و تشييبه، فإن كانت هذه الأفعال على قدر ما يتحلل، فهو الاغتذاء، و إن كانت زائدة، فهو النمو. و أما المولدة فقسمان؛ الأول: مولدة تفصل جزءاً من الغذاء بعد الهضم التام، و تعدّه مادة و مبدأ لشخص آخر. الثاني: مصوّرة تحيل تلك المادة في الرحم، و تفيدها الصور و القوى و الأعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل^٤ عنه البذر.

و إنما احتيج إلى هذه القوى الثلاث؛ لأنّ النفوس إنما تفيض من مبدئها على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال و بعدها عنه، و لا بدّ في الأمزجة من أجزاء حارة بالطبع. و ينبعث من كلّ نفس أيضاً كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها و خادمة لقواها، و هي الحرارة الغريزية.

فالحارترتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركبة، و تعينهما على ذلك الحرارة الغربية من خارج. فإذا نزل شيء يصير بدلاً لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة و بطل استعداد المركب لتعلق النفس به. فحكمه الصانع تعالى اقتضت إحداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه بالقوة و تحيله

١. أ: المتغذي.

٢. د: + أمر.

٣. أ: قولة.

٤. أ: ينصل.

إلى أن تشبهه بالفعل، فتضيفه إليه لتخلف بدل ما يتحلّل.

ولما كانت العناصر متداعية إلى الافتراق، ولم يكن للقوى الجسمانية إجبارها على الالتئام دائماً، وكانت العناية الإلهية اقتضت استبقاء الأنواع زماناً يشاء الله تعالى بقائها فيه، ولم يمكن إبقاء شخص أبداً، فقدّر بقاءها بتعاقب الأشخاص؛ إما على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع أجزائه؛ لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه، وإما على سبيل التوالد فيما تعذّر ذلك؛ لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه. فخلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصّلها الغذائية ما تعدّه مادة لشخص آخر.

ولما كانت المادة المنفصلة أقلّ من المقدار الواجب لشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصّلها الغذائية شيئاً فشيئاً إلى المادة المفصولة، فيزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتمّ الشخص.

فإذن النفس النباتية النامية إنّما تكون ذات ثلاث قوى، تحفظ بها الشخص إذا كان كاملاً وتكمّله إذا كان ناقصاً، ويستبقى النوع بتوليد مثله.

ويخدم القوى الأربع - الغذائية والنامية والمولدة والمصورة - أربع قوى أخرى: الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة.

أما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج إليه، وهي موجودة في جميع الأعضاء؛ أما في المعدة؛ فلأنّ الغذاء يتحرّك من الفم إليها، وتلك الحركة غير إرادية؛ لأنّ الغذاء ليس حيواناً، ولا طبيعية؛ لأنّ الغذاء يزدرد^١ عند الانتكاس، فتكون قسرية؛ إما بدفع دافع من فوق أو بجذب جاذب من المعدة.

والأول باطل؛ لأنّ الغذاء قد ينجذب^٢ إلى المعدة من غير أن تدفعه إليها، فتعيّن الثاني، ولهذا

١. ج: لشخص.

٢. ب: بحيوان.

٣. ج: حياة ولا طبيعة.

٤. أ: تزدرى.

٥. أ، ج: يجذب.

نجد جذب المريء و المعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير إرادة المغتدي^١. و لأن المعدة تجذب اللذيذ إلى قعرها، و لهذا يخرج الحلو بالقيء بعد غيره؛ و إن تناوله المغتدي^٢ أولاً. و أما في الرحم؛ فإنها إذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها^٣، يحس الإنسان عنها وقت الجماع أن إحليله ينجذب إلى داخل. و أما في سائر الأعضاء؛ فلأن الأخلاط الأربعة - أي: الصفراء و الدم و البلغم و السوداء - مختلطة في الكبد، و يتميز كل واحد منها، و ينصب إلى عضو معين، فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص بخلط خاص.

و أما الهاضمة؛ فهي التي تغير الغذاء إلى حيث يصلح لأن تحيله الغازية إلى العضو، ففعل الهاضمة إحالة الغذاء إلى ما يصلح لأن يصير جزءاً من المغتدي^٤، و فعل الغازية إحالته إلى ما يكون جزءاً من المغتدي^٥ بالفعل.

و للهاضمة أربع مراتب؛ الأولى: مبدؤها في الفم، و هو عند المضغ، و لهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدمايل فوق ما ينضجه المطبوخة، و تمامها في المعدة، و هو أن يصير الغذاء جوهرأ شبيها بماء الكشك الثخين، و يسمى كيلوساً. الثانية: في الكبد، و هو أن يصير بعد الانحدار من المعدة إليه؛ بحيث يحصل من الكيلوس الأخلاط الأربعة: الدم و الصفراء و السوداء و البلغم. الثالثة: في العروق. الرابعة: في الأعضاء، و هو أن يصير بحيث يصلح أن يكون جزءاً من العضو.

و أما الماسكة؛ فهي التي تمسك الغذاء المجذوب إلى أن تهضم الهاضمة، و فعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء؛ بحيث تماشيه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة و بين الغذاء فرجة. و ليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة؛ فإن الغذاء في المعدة إذا كان قليلاً و الماسكة قوية حصل هذا الاحتواء، فلهاذا وجود الهضم حيثئذ. و فعلها في الرحم أن تحتوي على

١. ج: المغتدي.

٢. ج: المغتدي.

٣. ب: - عنها.

٤. أ: المغتدي.

٥. أ: المغتدي.

المني بحيث تمنع^١ النزول، ولو لم تكن هناك ماسكة لنزل المنى بطبعه؛ لأنه ثقيل. وكذا قياس سائر الأعضاء.

وأما الدافعة؛ فهي التي^٢ تدفع الفضل والمهياً لعضو آخر إليه. والذي يدلّ على وجودها أنّ الإنسان يجد الأمعاء عند التبرز كأنّها تنتزع لدفع ما فيها إلى أسفل. وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كما للمعدة؛ فإنّ فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة إلى غذاء جميع البدن، وفيها أيضاً هذه القوى بالنسبة إلى ما تغتذي به خاصة.

١. ج: تمنع المنى عن.

٢. ج: - التي.

[المبحث السابع: في بقاء النفس الناطقة بعد الموت]

قال:

السابع: في بقاء النفس. النفس لا تفني بفناء^١ البدن؛ لما سبق من النصوص ونحوها^٢.
احتجّ احكاماء بأنّ النفس غير مادي، و كلّ ما يقبل العدم فهو مادي، فالنفس لا تقبل العدم،
وقد سبق القول في مقدّمته تقريراً واعتراضاً.
ثمّ قالوا: لها بعد البدن سعادة و شقاوة؛ لأنّها إن كانت عالمة بالله تعالى و وجوب وجوده و
فيضان جوده و تقدّس ذاته عن النقائص، و كانت نقيّة عن الهيئات البدنية معرضة عن اللذات
الجسمانية، التذّت بوجودها نفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجزّذات المقدّسة و
الملائكة المكرّمة، و إن كانت جاهلة به معتقّدة للأباطيل الزائفة تألّمت بإدراك جهلها و اشتياقها
إلى المعارف الحقيقية و يأسها عن حصولها خالدة مخلّدة، و تمّنّت العود إلى الدنيا و اكتساب
المعالم، و إن اكتسبت من البدن هيئات كريهة و أخلاقاً ذميمة عذّبت بميلانها^٣ إليها، و تعذر
حصولها لها إلّا بعد مدّة بحسب رسوخها و دوامها فيها حتّى تزول. جعلنا الله من السعداء الأبرار
و بعثنا في زمرة الأخيار،^٤ و السلام على من اتّبع الهدى^٥.
أقول:

المبحث السابع: في بقاء النفس الناطقة بعد الموت. النفس لا تفني بموت البدن، أمّا عندنا؛ فلما
سبق من النصوص ونحوها. قال^٦ الحكماء: النفس الناطقة غير ماديّة، و كلّ ما يقبل العدم فهو مادي،
فالنفس الناطقة لا تقبل العدم.

أمّا الصغرى؛ فلما سبق من أنّ النفس الناطقة في ذاتها و كمالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به.
و أمّا الكبرى؛ فلاّنها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل و فاسدة بالقوّة، و لا شكّ

١. أ. س: يموت.

٢. د: - و نحوها.

٣. د: لميلانها.

٤. أ: + يمته و جوده يا أرحم الراحمين.

٥. أ: - و السلام على من اتّبع الهدى.

٦. أ: و قالت. ج: كما قال.

أن فعل البقاء غير قوة الفساد، وإلا لكان كلّ باق ممكناً الفساد و كلّ ممكن الفساد باقياً.

ولا يجوز أن يكون محلّ قوة الفساد هو محلّ البقاء بالفعل بعينه؛ فإنّ محلّ قوة الفساد هو القابل للفساد قبولاً يكون بعينه موصوفاً بالفساد^١، والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد، فلا يكون بعينه موصوفاً بالفساد، فيكون محلّ البقاء بالفعل غير محلّ الفساد بالقوة.

فإذن في النفس أمران مختلفان، فيلزم تركبها من أمرين؛ أحدهما محلّ الفساد بالقوة والآخر الباقي بالفعل، وكلّ من الجزئين جوهر؛ ضرورة كون جزء الجوهر جوهرًا، فيلزم تركبها من الهيولى والصورة، فلا تكون النفس مجردة، هذا خلف.

واعترض على هذا بأنّ قوة الفساد هو إمكان العدم، وهو غير ثبوتي، فلا يستدعي محلاً. وأيضاً: لم لا يجوز أن تكون النفس مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الأجسام وصورها، فلا يلزم أن تكون جسماً. وأيضاً: النفس حادثة، فتكون مسبوقة بإمكان الوجود، والإمكان السابق كما لم يوجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب إمكان الفساد أن تكون مادية.

أجيب عن الأول: بأنّ هذا الإمكان هو الإمكان الاستعدادي، وهو عرض وجودي يستدعي محلاً ثابتاً.

وأجيب عن الثاني: بأنّ الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الأجسام يجب أن تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مرّ، وحينئذ لا يخلو إما أن تكون ذات وضع أو لا.

والأول محال، وإلا يلزم أن تكون جسماً وأن تكون ذات وضع جزءاً لما لا وضع له، وكلاهما محالان.

والثاني لا يخلو إما أن تكون موجودة بانفرادها أو لم تكن موجودة بانفرادها. فإن كان الأول كانت عاقلة بذاتها لما ستعرف، فكانت هي النفس، وقد فرضناها جزءاً منها، هذا خلف. ومع هذا المطلوب حاصل، وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن. وإن كان الثاني؛ فإنما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أو لا.

١. ب: موصوفاً به.

٢. ب: لتأ.

و الأول محال، وإلا لكانت محتاجة في وجودها إلى البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها، وقد ثبت بطلان ذلك.

و الثاني يلزم أن تكون باقية بما هي مستقيدة الوجود منه، واستحالة الجسم أن يكون آلة لها و حافظاً للعلاقة معها بالموت لا يضّر جوهرها و بقاءها.

و أجب عن الثالث: بأنّ كلّ واحد من الإمكان السابق وإمكان الفساد لا يقتضي أن تكون النفس مادية، لكنّ البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان حدوث النفس، أي: الإمكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفّة لتصير^١ كاملة، فحدث النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد، فإذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعداً لقبول أثر المدبر، فتقطع علاقته.

و عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات، بل من حيث هو مدبر، و لا يلزم من عدم المدبر من حيث أنّه مدبر عدمه من حيث الذات، و لا يجوز أن يكون الشيء محلاً لإمكان عدم المدبر من حيث الذات؛ لأنّ المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن، و لا يجوز أن يكون الشيء محلاً لإمكان ما هو مباين عنه.

و الحاصل أنّ البدن لا يكون محلاً لإمكان النفس من حيث هي مباينة، و لا لإمكان عدمها، بل يكون محلاً لإمكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة و متصرفّة، و لإمكان عدمها من حيث هي كذلك، لكن إمكان حدوثها من حيث هي مدبرة و متصرفّة يستدعي إمكان وجودها من حيث الذات؛ لأنّه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي^٢ مدبرة متصرفّة بدون حدوثها من حيث الذات، فبالعرض صار محلاً لإمكان حدوث النفس من حيث جوهرها.

و إمكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفّة لا يستدعي إمكان عدمها من حيث جوهرها؛ لأنّ انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي؛ لأنّ انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع أجزائه بخلاف تحقّقه، فحيث لا يكون البدن محلاً لإمكان عدم النفس لا

١. ج: قصير.

٢. ب، د: هي.

بالذات ولا بالعرض، و يكون محلاً لإمكان وجودها بالعرض، فهذا هو الفرق بين الإمكان السابق و إمكان الفساد.

ثم^١ قال الحكماء: للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة و شقاوة؛ لأنَّ النفس إن كانت عالمة بالله تعالى و بوجوب وجوده و بفيضان جوده- أي: إفادته ما ينبغي- لكل موجود من غير عوض، و أنَّه أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، و بتقدُّس ذاته عن النقائص و تنزَّهه عن سمات الحدوث، و كانت نقيّة عن الهيئات البدنية، منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة للأخلاق المذمومة، معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية إلى الملكات الرديئة، التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية و الخلقية، منخرطة في سلك المعجزات المتقدِّسة و الملائكة المكرمة، راجعة إلى ربِّها راضية مرضية.

و إن كانت النفس جاهلة بالله تعالى معتقدة للأباطيل الزائغة من إثبات الشريك و انصافه بما يجب تقدُّسه و تنزَّهه عنه، تألّمت يادراك جهلها و اشتياقها إلى المعارف الحقيقية و بأسها عن حصولها خالدة مخلّدة، و تمتّ العود إلى الدنيا و اكتساب المعالم، ﴿فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذَّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام: ٢٧)، و إن كانت عالمة بالله تعالى و بوجوب وجوده كما ذكر و اكتسبت من البدن هيآت كريهة و أخلاقاً ذميمة و ملكات رديئة، لكن لم تعتقد لأباطيل زائغة، عدّبت بميلاتها إليها و تعذّر حصولها لها^٢ مدّة بحسب رسوخ تلك الملكات و دوامها فيها، حتّى تزول و ترحل عن النار و تدخل الجنة.

جعلنا الله تعالى من السعداء الأبرار و بعثنا في زمرة الأخيار الذين لا خوف عليهم و لا هم يحزنون، و حشرنا مع الذين أنعم الله عليهم من النبين و الصديقين و الشهداء و الصالحين، و حسن أولئك رفيقاً.

١. أ: - ثم.

٢. أ: - لها.

الكتاب الثاني: في الإلهيات

الباب الأول: في ذات الله تعالى

الباب الثاني: في صفاته

الباب الثالث: في أفعاله

الباب الأول: في ذات الله تعالى

الفصل الأول: في العلم به تعالى

الفصل الأول: في التنزيهات

الفصل الأول: في التوحيد

الفصل الأول: في العلم به تعالى

المبحث الأول: في إبطال الدور والتسلسل

المبحث الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود

المبحث الثالث: في معرفة ذاته تعالى

المبحث الأول: في إبطال الدور والتسلسل^١

قال:

الكتاب الثاني: في الإلهيات. وفيه ثلاثة أبواب: الباب الأول: في ذات الله تعالى. وفيه فصول^٢: الأول: في العلم به. وفيه مباحث.

الأول: في إبطال الدور والتسلسل. أمّا الدور: فلأنّ صريح العقل جازم على تقدّم وجود المؤثر على وجود أثره^٣، فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدّم وجوده على نفسه بمرتين، وهو محال.

وأمّا التسلسل فيدلّ على بطلانه وجهان: الأول: أنّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية فليفرض جملتين إحداها من معلول معيّن والأخرى من المعلول الذي قبله، و تسلسلتا إلى غير النهاية، فإن استغرقت الثانية الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي، يكون الناقص مثل الزائد، وإن لم تستغرق يلزم انقطاعها، والأولى تزيد عليها بمرتبة، فتكون أيضاً متناهية.

الثاني: مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج إلى كلّ واحد منها، فيكون ممكناً محتاجاً إلى سبب، وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخِل فيه؛ لأنّه لا يكون علّة لنفسه ولا لعلله، فلا يكون علّة مستقلة للمجموع، فهو أمر خارج عنه، والخارج عن كلّ الممكنات لا يكون ممكناً.

لا يقال: المؤثر فيه هو الأحاد التي لا نهاية لها؛ لأنّه إن أريد بالمؤثر الكلّ من حيث هو الكلّ^٤، فهو نفس المجموع، وإن أريد به أنّ المؤثر كلّ واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على أثر واحد، وهو محال. وإن كان^٥ المؤثر داخلاً، فقد^٦ أبطلناه.

الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود. ويدلّ على وجوده^٧ وجهان:

١. أ: - الباب.

٢. س: + الفصل.

٣. د: الأثر.

٤. د: - و.

٥. س: كلّ.

٦. د: فكان.

٧. د: وقد.

٨. أ: عليه.

الأول: أنه لا شك في وجود حادث، وكل حادث ممكن، وإلا لم يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى، وكل ممكن فله سبب، وذلك لا بد وأن يكون واجباً أو متبهماً إليه؛ لاستحالة الدور والتسلسل.

الثاني: لا شك في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً كان له سبب واجب ابتداءً أو بواسطة. ولا يعارض بأنه لو كان واجباً ل زاد وجوده؛ لما مؤ، فيحتاج إلى ذاته، فيكون له سبب ملاق أو مابين، فيلزم تقدّم ذاته بوجوده على وجوده أو إمكانه؛ لما يتنا أن ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه.^١

أقول:

لما فرغ من الكتاب الأول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الإلهيات، وذكر فيه ثلاثة أبواب؛ الأول: في ذات الله تعالى، الثاني: في صفاته، الثالث: في أفعاله.

الباب الأول: في ذات الله تعالى. وذكر فيه ثلاثة فصول؛ الأول: في العلم به تعالى، الثاني: في التنزيهات، الثالث: في التوحيد.

الفصل الأول: في العلم به. وذكر فيه ثلاثة مباحث؛ الأول: في إبطال الدور والتسلسل، الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود، الثالث: في معرفة ذاته.

المبحث الأول: في إبطال الدور والتسلسل. أمّا الدور - وهو توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه بمرتبة أو أكثر - فلاّن صريح العقل جازم على تقدّم وجود المؤثر على وجود أثره، فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدّم وجوده على نفسه بمرتبتين أو أكثر؛ فإنه إذا أثر الشيء في مؤثره يكون متقدّماً على مؤثره ومؤثره متقدّم عليه، فيكون الشيء متقدّماً على نفسه؛ لأنّ المتقدّم على المتقدّم على الشيء متقدّم على ذلك الشيء.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون هناك شيان ماهية كلّ واحد منهما مؤثرة في وجود الآخر، أو

١. أ: - أنه.

٢. س: + السبب.

٣. أ: - كان.

٤. أ: كما.

٥. د: + في صدر الكتاب.

٦. أ: وجود وعدم.

ماهية أحدهما مؤثرة في وجود الآخر و وجود الآخر علّة لوجود الأوّل، فيكون كلّ واحد منهما مؤثراً في وجود الآخر، ولا يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

لأنّا نقول: حينئذ لا يكون دوراً؛ لأنّ الشيء لم يتقدّم على نفسه؛ لأنّ الشيء لم يتقدّم على ما يتقدّم عليه؛ فإنّ وجود كلّ أثر لماهية الآخر- على التقدير الأوّل- و وجود الثاني لماهية الأوّل- على التقدير الثاني- و وجوده لوجود الثاني- على التقدير الثاني- و كلامنا في الدور لا في غيره.

و أيضاً: لا يجوز أن تكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ علّة الموجد^١ يجب أن تكون موجودة قبل وجود معلولها.

قيل: إن أريد بتقدّم المؤثر على أثره كونه محتاجاً إليه؛ فلا نسلم أنّ المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاج إلى ذلك الشيء؛ لأنّه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه و عدم ما يحتاج إليه المحتاج إليه، و ليس كذلك؛ فإنّه لو فرض وجود العلّة القريبة للمعلول مع عدم العلّة البعيدة وجد المعلول بالضرورة، و إلّا لزم تخلف المعلول عن العلّة القريبة، و هو ممتنع^٢. و إن أريد بتقدّم المؤثر على أثره شيء غير الاحتياج إليه، فلا بدّ من إفادة تصوّره لينظر في صحّته و فساده. و قيل: لا نسلم أنّ اللازم- و هو قولنا: امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه و عدم ما يحتاج إليه المحتاج إليه- باطل.

قوله: «فإنّه لو فرض وجود العلّة القريبة للمعلول مع عدم العلّة البعيدة وجد المعلول بالضرورة»، قلنا: لا نسلم.

قوله: «و إلّا لزم تخلف المعلول عن العلّة القريبة»، قلنا: نعم، و لكن لم قلتم بأنّ ذلك محال؟ فإنّ العلّة القريبة ليست علّة تامّة للمعلول، بل جزء منها، و يجوز تخلف المعلول عن جزء العلّة التامة.

و هذا غير مستقيم؛ لأنّ العلّة القريبة و إن سلّم أنّها جزء العلّة التامة لكنّها جزء مستلزم للمعلول؛ إذ لا واسطة بينه و بين تحقّق المعلول، فلا يمكن تخلف المعلول عنه؛ لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم.

١. ج: الوجود

٢. ج: محال.

و الحق أن يقال: إن أريد بقوله: «وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة»، أنه وجد المعلول في نفس الأمر، فهو ممنوع؛ فإنه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الأمر؛ فإن وجود المعلول في نفس الأمر إنما يلزم إذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الأمر، ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في نفس الأمر.

و إن أريد به أنه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة؛ فلا نسلم لزومه أيضاً على ذلك التقدير؛ فإن ذلك التقدير محال، فجاز عدم لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال. ولئن سلم^٢ لزومه على ذلك التقدير، لكن لا يلزم منه أن لا يكون المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاجاً إلى ذلك الشيء في نفس الأمر، وإثماً يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعاً في نفس الأمر، وهو ممنوع، وكلامنا في بطلان الدور في نفس الأمر لا على التقدير.

[الدليل الأول على بطلان التسلسل]

وأما التسلسل - وهو أن يتلاقى معروضات العلّة والمعلول في سلسلة واحدة من معلول معيّن إلى غير النهاية - فيدلّ على بطلانه وجهان:

الأول: لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية فلنفرض جملتين؛ إحداهما من معلول معيّن والأخرى من المعلول الذي قبله، و تسلسلتا إلى غير النهاية؛ فإن استغرقت الجملة الثانية الجملة الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي - بأن تنطبق الأولى من الجملة الثانية على المعلول المعيّن الذي هو أول الجملة الأولى - يكون الناقص مساوياً للزائد، وإن لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الأولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية، فيلزم تناهيها، والجملة الأولى تزيد عليها بمرتبة، فتكون أيضاً متناهية.

فإن قيل: لا نسلم أن الجملة الثانية إذا لم تستغرق الجملة الأولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية؛ لجواز أن يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق؛ فإنّ توهم انطباق غير المتناهي على غير

المتناهي محال.

و أيضاً: المحال إنما يلزم من المجموع، فجاز أن يكون المجموع محالاً و يكون كل واحد من أجزائه بالانفراد غير محال، فحينئذ لا يلزم كون التسلسل محالاً.

و أيضاً: هذا منقوض بالحوادث التي لا أول لها و النفوس الناطقة؛ فإنهما غير متناهيتين عند القائلين بالتطبيق، و الحجة جارية فيهما.

و الجواب عن الأول: أن عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق؛ فإنه يجوز أن يعجز الوهم عن الانطباق و يمكن الانطباق بحسب فرض العقل، فيفرض^١ هاهنا الانطباق و لا يلتفت^٢ إلى عجز الوهم عن الانطباق أو قدرته. فنقول: إن أمكن الانطباق المفروض و استغرقت الثانية الأولى، لزم تساوي الناقص و^٣ الزائد، و هو محال. و إن امتنع الانطباق و لم تستغرق الثانية الأولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط؛ فإن امتناع انطباق جملتين من جنس واحد بحسب الكم - و هو العدد - لا يكون إلا بسبب التفاوت، و هذا ضروري.

و عن الثاني: أن المجموع إذا كان محالاً لا بد و أن يكون أحد أجزائه محالاً؛ إنما على تقدير تحقق جزء من الأجزاء الباقية أو في نفسه، و هاهنا كل جزء من أجزاء المجموع غير محال على تقدير تحقق الأجزاء الباقية، فيكون أحد الأجزاء محالاً في نفسه، و كل جزء من المجموع ممكن في نفسه إلا كون الجملة غير متناهية، فتكون الجملة الغير المتناهية محالاً، و هو المطلوب.

و أما النقض بالأشياء المترتبة الغير الموجودة - كالحركة التي لا أول لها - فغير وارد؛ إذ الجملة من حيث هي غير موجودة، بل الموجود أبداً جزء من أجزائها، فلا يتصور التطبيق في أجزائها أصلاً. و كذلك النقض بالأشياء الغير المتناهية الموجودة معاً التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد؛ لأن الأشياء المترتبة إذا انطبقت على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجته استحال أن ينطبق عليه جزء آخر، بل الجزء الآخر ينطبق على غيره، فلا جرم يفضل في الزائد

١. افترض.

٢. لا تلتفت.

٣. أ. ب. - و.

جزء لا ينطبق عليه شيء، و غير المترتبة لا يتصور فيها هذا، فلا يتم البرهان فيها^١.
 وقد تحقق مما ذكر أن برهان التطبيق إنما يتم في الأشياء التي تكون كلها موجودة في زمان
 واحد ولها ترتيب طبيعي، كالموصوفات و الصفات و العلل و المعلولات، و لا يتم فيما فقد فيه أحد
 الشرطين.

[الدليل الثاني على بطلان التسلسل]

الثاني: أن مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة إلى غير النهاية محتاج إلى كل واحد منها، فيكون
 ممكناً محتاجاً إلى سبب، و ذلك السبب ليس نفس المجموع؛ لامتناع كون الشيء سبب نفسه، و إلا
 لزم تقدّم الشيء على نفسه. و لا كل واحد من آحادها؛ فإن المجموع لا يجب بكل واحد؛ ضرورة
 توقّفه على غيره. و لا الداخل في المجموع؛ لأنّ الداخل في المجموع لا يكون علّة لنفسه و لا لعلله،
 فلا يكون الداخل وحده علّة مستقلة للمجموع؛ لأنّ المجموع كما يتوقّف عليه يتوقّف على علله،
 فيكون سبب المجموع خارجاً عن المجموع، فيكون كل واحد من أجزاء المجموع ممتنع الحصول
 بدون ذلك السبب الخارج عنه، و إلا فيكون بعضها مستغنياً عن الأمر الخارج، فلا يكون الخارج
 وحده علّة للمجموع، بل مع علّة ذلك البعض المستغني عن الأمر الخارج، هذا خلف.

و لا يكون ذلك الأمر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة إلى غير النهاية ممكناً،
 بل واجباً لذاته؛ لأنه لو كان ممكناً لذاته لاحتاج إلى علّة، فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة
 المترتبة إلى غير النهاية المفروضة سلسلة تامة؛ ضرورة تقدّمه و تقدّم علته على أجزاء السلسلة
 المفروضة، فيكون مع علته جزءاً من المجموع.

و إذا كان واجباً لذاته يكون طرفاً للسلسلة بالضرورة؛ لأنه مرتبط بالسلسلة، فإن كان في وسطها
 يلزم أن يكون معلولاً، هذا خلف، و إذا كان مرتبطاً بالسلسلة و لا يكون في وسطها يكون طرفاً تنقطع
 به السلسلة، فيلزم تهاهي السلسلة على تقدير لا تهاهيها، فيكون لا تهاهي السلسلة محالاً؛ فإن ما يلزم من
 فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالاً.

لا يقال: المؤثر في المجموع الآحاد التي لا نهاية لها. لأننا نقول: إن أريد بالآحاد التي هي المؤثرة الكلّ من حيث هو كلّ، فهو نفس المجموع، فيمتنع أن يكون مؤثراً في المجموع؛ لامتناع كون الشيء مؤثراً في نفسه. وإن أريد بالآحاد التي هي المؤثرة أنّ كلّ واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على أثر واحد، وهو محال. وأيضاً: يلزم أن يكون المؤثر في الجملة هو الداخل، و قد أبطلناه.

قيل: إن أردتم بالعلّة جملة الأمور التي يصدق على كلّ واحد منها أنّه محتاج إليه، فلم لا يجوز أن تكون الآحاد بأسرها علّة لنفسها؟ وإن أردتم بالعلّة الفاعل، فلم لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلاً؟

و أما قوله: «الداخل لا يكون علّة لنفسه ولا لعلله»، فمسلّم. قوله: «فلا يكون الداخل وحده^١ علّة للجملة^٢»، قلنا: ممنوع؛ فإنّه يجوز أن يكون الداخل وحده علّة للجملة إذا أريد بالعلّة الفاعل. أجب: بأنّ المراد بالعلّة المستقلة، وهي ما لا يفتقر في التأثير إلى معاون لا يكون منه. والعلّة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز أن تكون نفس الآحاد بالضرورة؛ لأنّ العلّة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة. ولا يجوز أن يكون كلّ واحد من الآحاد؛ لأنّ كلّ واحد يتوقّف تأثيره على معاون لا يكون منه. ولا بعض الآحاد؛ لأنّ علته أولى بأن تكون علّة مستقلة؛ لأنّ تأثير ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه، بخلاف تأثير علته.

و أيضاً: على تقدير أن يكون المراد بالعلّة الفاعل، لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلاً؛ لأنّ تعلّق المجموع بكلّ بعض من حيث يتقوم الآحاد به على السواء، فليس بعضها أولى بأن يكون فاعلاً من بعض من هذه الجهة، لكن علّة كلّ بعض أولى بأن يكون فاعلاً من ذلك البعض؛ لأنّ الآحاد تتقوم بعلّة ذلك البعض من جهتين؛ إحداهما بذاتها والأخرى بمعلولها.

و حينئذ يندفع ما قيل: إنّه يجوز أن يكون ما بعد المعلول الأول إلى غير النهاية علّة؛ إذ هو بحيث لو تحقّق لتحقّق المجموع ضرورة؛ لأنّه لا يكفي في كون الشيء علّة مستقلة تحقّق المعلول عند

١. أ. ج. - وحده.

٢. أ. ج. الجملة. ب. للمجموع.

تحققه، فلو فرض كونه علة لكان علته أولى بالعلية منه؛^١ لما ذكرنا^٢.

قيل: الآحاد لا يخلو إما أن يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الأجزاء أو لا، فإن كان الأول؛ فلا نسلم أنه لا يجوز أن تكون الآحاد بأسرها علة.

قوله: «يلزم أن يكون الشيء متقدماً على نفسه»، قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي كذلك، وهو ممنوع؛ فإنه يجوز أن تكون الآحاد من حيث إن كل واحد من أجزائها موجودة بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد على وجودات الأجزاء، فيكون مجموع الآحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع.

وإن كان الثاني؛ فلا نسلم أنه حينئذ تكون محتاجة إلى علة، وإنما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات الأجزاء، وليس كذلك حينئذ^٣.

أجيب: بأن الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد، ووجودها غير وجود كل واحد؛ فإن وجودها هي وجودات الأجزاء، ولا شك أن وجودات الأجزاء غير وجود كل واحد؛ فإن وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الأجزاء مغاير للكل، وهي في وجوداتها مفتقرة إلى كل واحد من الأجزاء، والمفتقر إلى الغير ممكن، فيكون لها علة.

ولا يجوز أن تكون علة وجوداتها نفس الآحاد الموجودة، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة، وهو محال. ولا الداخلة فيها؛ لأن أي داخل فرض؛ فعلته أولى بأن يكون علة للآحاد بأسرها، فتعين أن يكون خارجاً ويكون واجباً وينقطع به السلسلة، كما ذكرنا.

١. أ: - بالعلية منه.

٢. ج: ذكر.

٣. أ: - حينئذ.

٤. أ، ج: فرضته.

[المبحث الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود]

قال:

الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود. ويدلّ عليه وجهان:
الأول: أنّه لا شكّ في وجود حادث، وكلّ حادث ممكن، وإلاّ لم يكن معدوماً تارة و
موجوداً أخرى، وكلّ ممكن فله سبب، وذلك لا بدّ وأن يكون واجباً أو متتهياً إليه؛ لاستحالة
الدور و التسلسل.

الثاني: لا شكّ في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً كان له
سبب واجب ابتداءً أو بواسطة.

و لا يعارض بأنّه لو كان واجباً لزاد وجوده؛ لما مرّ في صدر الكتاب، فيحتاج إلى ذاته،
فيكون له سبب ملاق أو مبين، فيلزم تقدّم ذاته بوجوده على وجوده أو إمكانه؛ لما يتّينا أنّ ذاته
من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده و عدمه.
أقول:

المبحث الثاني: في البرهان على وجود واجب الوجود. ويدلّ عليه وجهان؛ أحدهما باعتبار
الحدوث و الآخر باعتبار الإمكان.

الأول: أنّه لا شكّ في وجود حادث، وكلّ حادث ممكن؛ لأنّه لو لم يكن كلّ حادث ممكناً لم
يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى، و اللازم ظاهر الفساد؛ فإنّ كلّ حادث يكون موجوداً بعد ما لم
يكن، فيكون معدوماً ثمّ صار موجوداً، فبالضرورة يكون معدوماً تارة و موجوداً أخرى.

بيان الملازمة: أنّه إذا لم يكن ممكناً يكون واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته؛ ضرورة انحصار كلّ مفهوم
في أنّه ممكن أو واجب أو ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي، فإذا انتفى واحد من الثلاثة تعيّن أحد
الآخرين، وإذا كان واجباً يكون دائماً موجوداً، وإذا كان ممتنعاً يكون دائماً معدوماً، وإلاّ يلزم
القلب، وإذا كان دائماً موجوداً أو دائماً معدوماً لم يكن معدوماً تارة و موجوداً أخرى، فثبت أنّ كلّ
حادث ممكن، وكلّ ممكن له سبب موجود بالضرورة، وذلك السبب الموجود يجب أن يكون
واجباً لذاته أو متتهياً إلى الواجب لذاته؛ لاستحالة الدور و التسلسل.

الوجه الثاني: أنّه لا شكّ في وجود موجود. فذلك الموجود إما واجب أو ممكن؛ ضرورة

انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي، فإن كان ذلك الموجود واجباً فهو المطلوب، وإن كان ذلك الموجود ممكناً فله سبب موجود واجب ابتداءً أو بواسطة، وإلا يلزم الدور أو التسلسل، وقد سبق بطلانهما.

ولا يعارض بأن يقال: يمتنع أن يكون سبب الممكن واجباً ابتداءً أو بواسطة؛ لأنه لو كان سبب الممكن واجباً لزاد وجوده؛ لما مرّ من أنّ الوجود زائد في الممكن وفي الواجب، وإذا كان الوجود زائداً يكون وصفاً للذات، والوصف محتاج إلى الذات والذات غيره، فيكون الوجود محتاجاً إلى غيره، وكلّ محتاج إلى الغير ممكن، وكلّ ممكن له سبب، فسيبهُ إما مُلّاقي، وهو الذات أو صفة من صفاته، وإما مباين، وهو غير الذات وغير صفة من صفاته.

فإن كان سببه ملائياً يلزم تقدّم ذاته بوجوده على وجوده، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه إن كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخّر، أو كونه موجوداً مرّتين إن كان غيره، وهو محال بالضرورة. وإن كان سببه مبايناً يلزم أن يكون الواجب ممكناً، هذا خلف.

لأنّا نقول: قد يتّنا أنّ ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود و عدم، فلا يلزم تقدّم الوجود على نفسه، ولا كونه موجوداً مرّتين، على تقدير أن يكون السبب ملائياً. والحقّ أنّ وجوده عين ذاته، فلم يحتج إلى سبب، فتسقط المعارضة.

[المبحث الثالث: في معرفة ذاته تعالى]

قال:

الثالث: في معرفة ذاته. مذهب الحكماء أن الطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته؛ لأنه غير متصور بالبداهة^١ ولا قابل للتحديد؛ لانتفاء التركيب فيه، ولذلك لما سئل عنه موسى عليه السلام أجب بذكر خواصه وصفاته، فنسب إلى الجنون، فذكر صفات أئين وقال: **إِنْ كُنْتُمْ تُفْقِلُونَ (الشعراء: ٢٨)**. والرسم لا يفيد الحقيقة.

و خالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر، وألزمهم بأن حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم، وهو معلوم.

أقول:

المبحث الثالث: في معرفة ذاته تعالى. مذهب الحكماء والغزالي متأ و ضرار^٢ من المتقدمين أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى؛ لأن معرفة ذاته إما بالبداهة أو بالنظر، وكلّ منهما باطل. أما الأول؛ فلأن ذاته غير متصور بالبداهة بالاتفاق. وأما الثاني؛ فلأن المعرفة المستفادة من النظر إما بالحدّ وإما بالرسم، وكلّ منهما باطل.

أما الحدّ؛ فلأن ذاته غير قابل للتحديد؛ لأنّ الحدّ إنّما يمكن لمركّب؛ لما عرفت، والتركيب منتف عنه.

ولذلك لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى - حيث قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: ٢٣)؛ فإنّ السؤال بـ «ما» إنّما هو سؤال عن الحقيقة - أجب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته؛ حيث قال: ﴿رَبُّ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ (الشعراء: ٢٤)، تنبيهاً على أنّ حقيقة ذاته تعالى لا تعلم إلا بذكر مقوماته، ولا مقوم له؛ إذ لا تركيب فيه. ولم يتنبه فرعون

١. أ. - بالبداهة.

٢. هو: ضرار بن عمرو الطفاني، شيخ الضّرارية التي نسبت إليه، وقد ظهر ضرار بن عمرو في أيام واصل بن عطاء ثم صار مجبراً و عنه نشأ هذا المذهب وقد وضع بشر بن المعتمر كتاباً في الردّ على ضرار. راجع عنه: مقالات الإسلاميين: ٢٨١ - ٢٨٢؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين: ٩٧؛ الفرق بين الفرق: ٢٠١ - ٢٠٢؛ الأعلام: ٣: ٢١٥؛ الملل والنحل: ١: ١٠٢ - ١٠٤.

له، فلهذا قال لمن حوله: ألا تستمعون؟ إني سألت عن حقيقته فأجاب بذكر صفاته، فلم يكن الجواب مطابقاً للسؤال. فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلظه وجهله، فذكر صفات أبين، فقال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾ (الشعراء: ٢٦؛ الصافات: ١٢٦؛ الدخان: ٨)، ليتنبه فرعون عن غلظه، فلم يتنبه ونسبه إلى الجنون، كما قال الله تعالى حكايةً عن فرعون: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ (الشعراء: ٢٧)، فذكر موسى عليه السلام صفات أبين، وأشار إلى أَنَّ السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء؛ حيث قال: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الشعراء: ٢٨). وأما الرسم، فلا يفيد الحقيقة. ولأنَّ المعلوم منه سبحانه وتعالى إما السلوب كقولنا: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وحقيقته تعالى مغايرة لسلب ما عداها عنها. وإما الإضافات كقولنا: قادر عالم، ولا شكَّ أَنَّ ذاته مغايرة لهذه الأمور؛ فَإِنَّ المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا أَنَّها^١ أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة، فحقيقة القدرة مجهولة، والمعلوم منها ليس إلا هذا اللازم. وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلا أَنَّهُ أمر يلزمه الإحكام والإتقان في الفعل، فماهية ذلك العلم غير هذا الأثر، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر.

فقد تبين أَنَّ حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا. وعلى تقدير أن تكون معلومة، فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف. ولما دلَّ الاستقراء على طريق الاتصاف أَنَّا لا نعلم من الله تعالى إلا السلوب والإضافات، وثبت أَنَّ العلم بهما لا يستلزم العلم بالحقيقة، ثبت أَنَّا لا نعلم ذات الله تعالى. وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر، بأنَّ لا نسلم أَنَّ طريق المعرفة منحصرة في البداهة والنظر؛ فَإِنَّه يجوز أن يعرف بالإلهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة. وألزمهم المتكلمون بأنَّ حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرد، وهو معلوم عندهم بالبداهة.

والحقَّ أَنَّ هذا الإلزام ليس بصواب؛ فَإِنَّ حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص، والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض بوجود^٢ الخاص، ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض.

١. أ. - عندنا أَنها.

٢. ج. لوجود.

الفصل الثاني: في التنزيهات

المبحث الأول: أن حقيقته تعالى لا تماثل غيره

المبحث الثاني: في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى

المبحث الثالث: في نفي الاتحاد والحلول

المبحث الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى

المبحث الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى

[المبحث الأول: أنَّ حقيقته تعالى لا تماثل غيره]

قال:

الفصل الثاني: في التنزيهات. وفيه مباحث: الأول: أنَّ حقيقته لا تماثل غيره، وإلا فالموجب لما به يمتاز عنه إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح، وإن كان غيره، فإن كان ملاقياً عاد الكلام إليه و لزم التسلسل، وإن كان مبايناً كان الواجب محتاجاً في هويته إلى سبب منفصل فكان ممكناً.

لا يقال: الصفة المميّزة لذاتها اقتضت الاختصاص به كالفصل والعلّة؛ لأنّها معلولة الذات، فلا تقتضي تعيين العلّة كالجنس والمعلول، ولو جاز ذلك لجاز أن يتنافي لوازم الأمثال. وقال قدماء المتكلمين: ذاته يساوي سائر الذوات في كونه ذاتاً؛ إذ المعنيّ به ما يصحّ أن يعلم و يخبر عنه، وهو مشترك.

و أيضاً: الوجوه الدالّة على اشتراك الوجود تدلّ على اشتراك الذات، و يخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التامّ عند الأكثرين، وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم. قلنا: فلعلّ^١ مفهوم الذات^٢ أمر عارض لما صدق عليه، و اشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات و تماثلها.

و قال^٢ الحكماء: ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا، و تميّز من وجودنا بتجرّده و عدم العروض لغيره. و قد سبق القول فيه. أقول:

لما فرغ من الفصل الأوّل شرع في الفصل الثاني في التنزيهات، و ذكر فيه خمسة مباحث؛ الأوّل: أنَّ حقيقته لا تماثل غيره، الثاني: في نفي الجسميّة والجهة عنه، الثالث: في نفي الاتحاد، الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته، الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه.

المبحث الأول: أنَّ حقيقته تعالى لا تماثل غيره، أي: لا تكون مشاركة لغيره في تمام الماهيّة؛ لأنّه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر خارجاً عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافاً إليهما، فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره المماثل له إن كان ذاته

١. أ: لعلّ.

٢. د: هو.

٣. أ: قالت.

لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره، فإيجابها ما يختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح^١، وإن كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته، فإن كان ذلك الغير الموجب ملائقاً لذاته عاد الكلام إلى ذلك الملاقي الموجب؛ بأن موجب ذلك الملاقي إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح، وإن كان غيره عاد الكلام إليه ولزم التسلسل، وإن كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز عنه مبايناً كان الواجب محتاجاً في هويته وتعيينه إلى سبب منفصل، فكان الواجب ممكناً، هذا خلف.

لا يقال: الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالى، لا ذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح، ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل، ولا غيره المباين حتى يلزم إمكانه، وذلك كالفصل والعلة؛ فإن الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص، والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره.

لأننا نقول: تلك الصفة معلولة الذات، فتكون متأخرة عن تعيين الذات؛ ضرورة تأخر المعلول عن تعيين علته، فلا يقتضي تعيين علته كالجنس والمعلول؛ فإن الجنس لما كان معلولاً للفصل لم يقتض تعيين الفصل الذي هو علته، وكذا المعلول لما كان متأخراً عن تعيين علته لم يقتض تعيين علته. قوله: «و لو جاز ذلك»، أي: لو جاز أن يقتضي الصفة التي هي معلولة الذات^٢ الاختصاص، لجاز أن يتنافي لوازم الأمثال، واللازم بين البطلان، فالملزوم مثله.

أما الملازمة؛ فلأن الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات، والصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير، والصفتان متنافيتان، فيلزم تنافي لوازم الأمثال. فإن قيل: ما به يمتاز عن غيره سلبى، وهو أنه تعالى ليس غيره. أجيب: بأن سلب الغير لا يحصل إلا بعد حصول الغير، وحينئذ يكون الواجب هو^٣ بعد حصول الغير، فيكون ممكناً.

وقال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتاً؛ إذ المعنى بالذات ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات، فيكون ذاته مساوياً لسائر الذوات.

١. - لكون ذاته مماثلة لغيره، فإيجابها ما يختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح.

٢. أ: معلول الذات.

٣. ج: - هو.

و أيضاً: الوجه الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات؛ بأن نقول: إننا نجزم بذات الشيء و نتردد في كونه واجباً و جوهراً و عرضاً، و نقسم الذات إلى الواجب و الجوهر و العرض، فثبت أن ذاته مساو لغيره في كونه ذاتاً، و يخالفه بوجوب الوجود و القدرة التامة و العلم التام، و بالحالة الخامسة عند أبي هاشم، و هي الإلهية التي توجب أحوالاً أربعة، هي: الحيية و العالمية و القادرية و الموجدية.

قال المصنف رحمه الله تعالى: لعل مفهوم الذات أمر عارض لما صدق عليه، و اشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات و تماثلها في الحقيقة. و قال^١ الحكماء: ذاته تعالى نفس وجوده المشارك لوجود الممكنات، و يتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية و عدم عروضه لغيره، و قد سبق القول فيه، فلا حاجة إلى إعادته.

المبحث الثاني: في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى

قال:

الثاني: في نفي الجسمية والجهة عنه. الله تعالى ليس بجسم خلافاً للجسم، ولا في جهة^١ خلافاً للكرامية^٢ والمشبّهة^٣.

لنا: أنه تعالى لو كان في جهة^٤ وحيز^٥ فإما أن ينقسم، فيكون جسمًا، وكلّ جسم مركّب و محدث؛ لما سبق، فيكون الواجب مركّبًا ومحدثًا، هذا خلف. أو لا ينقسم، فيكون جزءاً لا يتجزّى، وهو محال بالاتفاق. وأيضاً: فإنه تعالى لو كان في حيز و جهة لكان متناهي القدر لما سبق، و كان محتاجاً في تقدّره إلى مخصّص و مرجّح، وهو محال.

أقول:

المبحث الثاني: في نفي الجسمية والجهة عنه. فنقول: إنّه تعالى ليس بجسم خلافاً للجسم، ولا في جهة خلافاً للكرامية^٥ والمشبّهة.

واعلم: أنّ جميع المجسّمة اتفقوا على أنّه تعالى في جهة، والكرامية- أي: أصحاب محمد بن كرام- اختلفوا؛ فقال محمد بن الهيصم^٦ إنّه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها، والبعد بينه وبين

١. د: - الله تعالى ليس بجسم خلافاً للجسم، ولا في جهة.

٢. المشبّهة: هم الذين شبهوا ذات البارئ تعالى بذات غيره من المخلوقين، ومنهم من شبه صفاته بصفات غيره. والمشبّهة أصناف، منهم جماعة من حشوية المحدثين مثل: مضر، و كهس، وأحمد الهجيمي، وغيرهم. راجع عنها: اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين: ٥٧-٦٢؛ الملل والنحل ١: ١١٨-١٢٣؛ الفرق بين الفرق: ٢١٤-٢١٩.

٣. أ: - و حيز.

٤. المجسّمة: هم الذين يقولون إنّ الله جسم؛ وإن قال بعضهم أنه جسم لا كالأجسام. واختلفوا في قدر الجسم و هل له لون أو طعم أو رائحة، إلى أقوال كثيرة. و بسمون المثلثة أيضاً؛ لأنهم يقولون إنّ أسماء الله و صفاته كأسماء و صفات المخلوقين لا فرق في ذلك. و ظنوا ألا حقيقة لها إلا ما فهموا من ظاهر النصوص. و هم فرق، منهم الكرامية. انظر: مقالات الإسلاميين ٢٠٧-٢١٣؛ الملل والنحل ١: ١١٨-١٢٣.

٥. الكرامية: هم أتباع أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥ق. كان من عبّاد المرجئة، قال بالتجسيم، و تبعه على بدعته خلق كثيرون. و الكرامية ثلاثة أصناف: حقائقية، و طرائقية، و إسحاقية. انظر: الملل والنحل ١: ١٢٤-١٣١؛ الفرق بين الفرق: ٢٠٢-٢١٤؛ الأعلام ٧: ١٤؛ الأنساب ١١: ٦٠-٦٣؛ البداية و النهاية ١١: ٢٠؛ مقالات الإسلاميين ١٤١.

٦. هو: أبو عبد الله محمد بن الهيصم من شيوخ الكرامية، و عالمهم في وقته بخراسان. و هو الذي ناظر الإمام أبا بكر بن فورك بحضرة السلطان محمود بن سبكتكين. و ليس للكرامية مثله في معرفة الكلام و النظر، اجتهد في ترميم مقالات رئيسهم أبي عبد الله محمد بن كرام من القول

العرش أيضاً لا نهاية له. وقال بعض أصحابه: البعد متناه. وكلهم نفوا عنه خمساً من الجهات، وأثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره. وباقي أصحاب محمد بن الهيصم^١ قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة. وبعضهم قالوا بكونه على صورة، وقالو بمجيئه وذهابه.

واحتج المصنّف على نفي الجهة، ولم يحتج على نفي الجسميّة؛ لأنّ نفي الجهة يستلزم نفي الجسميّة. ولأنّ الحجّة على نفي الجهة مشتملة على نفي الجسميّة.

إذا عرفت هذا فنقول: لو كان الله تعالى في جهة وحيز فإما أن ينقسم، فيكون جسماً، وكلّ جسم مركّب ومحدث لما سبق، فيكون الواجب مركّباً ومحدثاً، هذا خلف. أو لا ينقسم، فيكون جزءاً لا يتجزّى، وهو محال بالاتفاق.

وأيضاً: لو كان الله في جهة وحيز لكان متناهي القدر، واللازم باطل، فالملزوم مثله. أمّا الملازمة؛ فلما سبق في تناهي الأبعاد، و أمّا بطلان اللازم؛ فلائ تقدّره بذلك القدر ممكن محتاج إلى مخصّص ومرجّح، وهو محال.

ولهّم أن يقولوا: المخصّص والمرجّح ذاته تعالى، وهو ليس بمحال. والأولى أن يقال: لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلاً للقسمة والأشكال والأكوان - أي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - وكلّ ذلك محال في حق الواجب تعالى؛ لأنّ وجوب الوجود ينافي هذه الأمور.

[حجج القائلين بأنه تعالى في جهة وحيز، وتزيفها]

قال:

واحتجوا بالعقل والنقل. أمّا العقل فمن وجهين:
الأول: أنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ كلّ موجودين لا بدّ أن يكون أحدهما سارياً في الآخر

بأنه تعالى جسم فأولّه إلى القائم بالذات، والقول بأنّه في جهة فوق فأولّه إلى العلو، وهكذا سائر مقالاته الشنيعة المذكورة في كتب المذاهب إلّا القول بأنّه محل الحوادث فالتزمه ابن الهيصم. راجع عنه: تاريخ الإسلام ٢٨: ٢٣١ - ٢٣٢؛ الوافي بالوفيات ٥: ١٧١؛ الملل و

التحل ١: ١٢٦ - ١٣٠.

١. ج: كزّام.

كالجوهر و عرضه^١، أو مبيناً عنه في الجهة كالسما و الأرض، و الله سبحانه و تعالى ليس محلاً للعالم و لا حالاً فيه، فيكون مبيناً عنه في الجهة.

الثاني: أن الجسم يقتضي الحيّز و الجهة لكونه قائماً بنفسه، و الله سبحانه و تعالى يشاركه في ذلك، فيشاركه في اقتضاها.

و أما النقل فأيات تشعر بالجسمية و الجهة.

و أجيب عن الأول: بمنع الحصر و شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه^٢. و عن الثاني: بأن الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصة. و عن الآيات بأنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل، فيفوّض علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف، أو تؤوّل كما ذكر في المطوّلات.

أقول:

المثبتون لأنّه تعالى في جهة و حيّز احتجّوا بالعقل و النقل على أنّه تعالى في جهة و حيّز. أما العقل

فمن وجهين:

الأول: أن بديهة العقل شاهدة بأنّ كلّ موجودين لا بدّ و أن يكون أحدهما سارياً في الآخر؛ بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر، كالجهر و عرضه؛ فإنّ العرض الحالّ في الجوهر سار فيه؛ بحيث تكون الإشارة إلى الجوهر بعينها هي الإشارة إلى عرضه. أو يكون أحدهما مبيناً عن الآخر في الجهة كالسما و الأرض، و الله تعالى ليس محلاً للعالم و لا حالاً فيه، فيكون مبيناً عن العالم في الجهة.

الثاني: أن الجسم يقتضي الحيّز و الجهة؛ لكونه موجوداً قائماً بنفسه، و الله سبحانه و تعالى يشارك الجسم في كونه موجوداً قائماً بنفسه، فيكون مشاركاً للجسم في اقتضاء الحيّز و الجهة، فيكون في حيّز و جهة.

و أما النقل فأيات تشعر بالجسمية و الجهة، مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّمُوتُ مَطْوِيَّتٌ بَيْنَيْنِ﴾ (الزمر: ٦٧)، و قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ (ص: ٧٥)، و قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، و قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، و غيرها من الآيات.

و أجيب عن الوجه الأول بمنع الحصر؛ فإنّنا لا نسلم أنّ كلّ موجودين يجب أن يكون أحدهما

١. د: العرض.

٢. د: - فيه.

سارياً في الآخر أو مبانئاً له في الجهة؛ لجواز أن يكون مبانئاً له في الذات و الحقيقة، لا في الجهة.
و بمنع شهادة البديهة؛ لاختلاف العقلاء فيه؛ فإنه لو كان بديهة العقل شاهدة بأن كل موجودين لا بدّ وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبانئاً عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه.
و أجيب عن الوجه الثاني: بأن الجسم يقتضي الحيّز و الجهة بحقيقته المخصوصة، و الله سبحانه و تعالى لا يشاركه في حقيقته المخصوصة، فلا يشاركه في اقتضاء الحيّز و الجهة.
و أجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل لظهورها بأنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعها، و حينئذ إما أن يفوّض علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف و قول من أوجب الوقف على «الله» في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)، و إما أن تؤوّل كما هو مذهب المؤولين و قول من عطف قوله تعالى: ﴿وَالرُّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧) على «الله»، و التأويلات المذكورة في المطوّلات على وجه الاستقصاء.

[المبحث الثالث: في نفي الاتحاد والحلول]

قال:

الثالث: في نفي الاتحاد والحلول. أمّا الأول؛ فلاّته تعالى لو اتّحد بغيره فإن بقيا موجودين؛ فهما بعدُ اثنان لا واحد، وإلا لم يتّحدا، بل عدما ووجد ثالث، أو عدم أحدهما وبقى الآخر. و أمّا الثاني؛ فلأنّ المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية، ولا يعقل في الواجب. و حكي^١ القول بهما عن النصارى و جمع من المتصوفة. فإن أرادوا ما ذكرناه بان فساده، وإن أرادوا غيره، فلا بدّ من تصوّره أولاً ليتأتى التصديق به^٢ إثباتاً أو نفيّاً.

أقول:

المبحث الثالث: في نفي الاتحاد والحلول.

أمّا الاتحاد، فهو أنّه كان شيء واحد^٣ بعينه صار شيئاً آخر، هذا هو مفهومه الحقيقي.

والذي يدلّ على امتناعه أنّه لو اتّحد الواجب بغيره؛ فإن بقيا موجودين فهما بعدُ اثنان متميّزان لا واحد، وهذا ينافي الاتحاد. وإن لم يبقيا موجودين لم يتّحدا؛ لأنّه حينئذ إما أن عدما ووجد ثالث، فليساً بمتحدّين؛ لأنّ المعدوم لا يتّحد بالمعدوم. وإن عدم أحدهما وبقى الآخر، فإن كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الأول لم يتحقّق الاتحاد أصلاً. وإن كان المعدوم هو الأول والباقي هو الثاني فكذا ذلك لم يتحقّق الاتحاد؛ لأنّه حينئذ لم يصر الأول الثاني، بل عدم الأول.

قيل: لا نسلم أنّهما لو كانا موجودين لم يتّحدا، وإنّما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعيّنين، وهو ممنوع؛ فإنّه يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد وتعيّن واحد كالجنس والفصل.

أجيب: بأنّ الوجود الواحد والتعيّن الواحد اللذين صارا بهما موجودين ومتعيّنين إما أن يكون أحد الوجودين الأولين وأحد التعيّنين الأولين، أو وجوداً ثالثاً وتعيّناً ثالثاً. فإن كان الأول يلزم انعدام

١. د: فحكي.

٢. أ: - به.

٣. أ: شيء كان واحداً.

أحدهما بالضرورة و يلزم عدم الاتحاد.

و إن كان الثاني، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من الوجودين و التعيين الأولين باقياً أو لا. و الأول يوجب أن يكون الشيء الواحد موجوداً بوجودين و تعيين متغايرين، و هو محال بالضرورة. و الثاني يوجب إما انعدام أحدهما و كون الشيء الواحد موجوداً بوجودين و تعيين، و إما انعدامهما و حدوث ثالث. و الأول محال، و الثاني يلزم منه نفي الاتحاد. و لا يمكن أن يتحد الوجودان و التعيينان، و إلا يلزم أن يكون الوجود و التعيين موجودين، و هو محال.

و أما الثاني، و هو الحلول؛ فلأنَّ المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته، و يمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى.

و حكي القول بالاتحاد و الحلول عن النصارى و جمع من المتصوفة؛ فإنه حكي عن النصارى أنهم قالوا اتحدت الأقانيم الثلاثة- الأب و الابن و روح القدس- و اتحدت ناسوت المسيح و اللاهوت، و حلّ الباري تعالى في عيسى عليه السلام.

و حكي عن جمع من المتصوفة أنهم قالوا إذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفت هويته و صار الموجود هو الله تعالى وحده، و هذه المرتبة هي الفناء في التوحيد. و قالوا إنّ الله تعالى يحلّ في العارفين. فإن أرادوا بالاتحاد و الحلول ما ذكرناه فقد بان فساده، و إن أرادوا به غيره فلا بدّ من تصويره أولاً ليتأتى التصديق به نفيّاً أو إثباتاً؛ فإنه لا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصوّر ما هو المراد.

المبحث الرابع: في نفى قيام الحوادث بذاته تعالى

قال:

الرابع: في نفى قيام الحوادث بذاته. اعلم: أن صفات الباري تعالى تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان، كتحقق العلم والقدرة والإرادة، وهي متغيرة ومتبدلة، وإلى أمور حقيقية كنفس العلم والقدرة والإرادة، وهي قديمة لا تتغير ولا تبدل، خلافاً للكرامية. لنا وجوه:

الأول: أن تتغير صفاته يوجب انفعال ذاته، وهو محال.

الثاني: أن كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقاً، فلو خلا عنها كان ناقصاً، وهو محال. الثالث: لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به أزلاً؛ إذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته أو متنهاً إلى قابلية لازمة دفعاً للتسلسل، فلا ينفك عنه، وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة، توقف النسبة على المنسوب إليه، فيصح وجود الحادث أزلاً، وهو محال. فثبت بهذا أن كل أزلي لا يتصف بالحوادث، و ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزلياً.

الرابع: المقتضي للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئاً من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح، وإن كان وصفاً آخر محدثاً لزم التسلسل، وإن كان شيئاً غير ذلك كان الواجب مقتراً في صفته إلى منفصل، والكل محال.

و لقاتل أن يقول: إنه تعالى لا ينفعل عن غيره، لكن لم لا يجوز أن يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة، كل واحدة منها مشروطة باقراض الأخرى، أو مختصة بوقت^١ وحال^٢ لتعلق الإرادة بها، وخلف لما زال، فيكون الكمال مكرداً، وإمكان الاتصاف بها لما توقف على إمكانها لم يكن قبل إمكانها.

و احتجوا بأنه تعالى لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلاً، وبأن الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى لمطلق^٣ كونها صفات ومعاني؛ لأن القدم عديمي لا يصلح أن يكون جزءاً من المقتضي، و الحوادث تشاركها في ذلك، فيصح قيامها بذاته تعالى.

١. د. لوقت.

٢. أ. حالة.

٣. أ. بمطلق.

و أجب: بأنّ التغيّر في الإضافة و التعلّق لا في الصفة، و المصحّح لقيام تلك الصفات حقاقها المخصوصة، أو لعلّ القدم شرط أو الحدوث مانع.
أقول:

المبحث الرابع: في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى. اعلم: أنّ الصفة للشيء^١ إما أن تكون متقرّرة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره، كالسواد للجسم و الشكل و الحسن و القبح، و إما أن تكون متقرّرة في الموصوف مقتضية لإضافته إلى غيره. و هذا القسم ينقسم إلى ما لا يتغيّر بتغيّر المضاف إليه، مثل القدرة على تحريك جسم ما؛ فإنّها صفة متقرّرة في الموصوف بها، تلحقها إضافة إلى أمر كليّ من تحريك الأجسام بحال ما لزوماً أولاً ذاتياً، و يدخل في ذلك حجارة و فرس و شجر دخولاً ثانياً؛ فإنّ تعلق الإضافات المعيّنة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلق ما يلزمه؛ فإنّه لو لم تكن حجارة أصلاً في الإمكان و لم تقع إضافة القدرة إلى تحريكه أبداً ما ضرّ ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما، فالقدرة لا تتغيّر بتغيّر أحوال المقدور عليه من الأشياء، بل إنّما تتغيّر الإضافات الخارجية.

و السبب في ذلك أنّ القدرة مستلزمة للإضافة إلى أمر كليّ لزوماً أولاً ذاتياً.
و إلى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكليّ لزوماً ثانياً غير ذاتي، بل بسبب ذلك الكليّ الأول.
و^٢ الكليّ الذي تعلق به القدرة لا يمكن أن يتغيّر، فلهذا لا تتغيّر القدرة به^٣، و أمّا الجزئيات فقد تتغيّر، و لتغيّرها يتغيّر الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها.

و إلى ما يتغيّر بتغيّر المضاف إليه مثل العلم؛ فإنّه صفة متقرّرة في العالم الموصوف بها، تلحقها إضافة إلى المعلوم، تتغيّر^٤ بتغيّر المعلوم؛ فإنّ العلم بأنّ زيداً ليس بموجود، ثمّ يحدث زيد، فيصير العلم بأنّ زيداً موجود، فتتغيّر^٥ الإضافة و العلم المضاف معاً؛ فإنّ العلم بشيء ما^٦ يختصّ الإضافة به،

١. أ: صفة الشيء.

٢. ج: أي.

٣. ج: - به.

٤. ج: فتتغيّر.

٥. ج: + تلك.

٦. هامش أ و ج: نافية. هامش ب: موصولة، و قيل: مصدرية، و لا معنى له.

حتى أن العلم المضاف إلى معنى كلي لم يكف ذلك بأن يكون علماً بجزئي، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه إضافة مستأنفة، وهيئة مستأنفة للنفس مستجدة^١ لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها، ليس^٢ مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها إضافات شتى.

و إما أن لا تكون متقررة في الموصوف، بل مقتضية لإضافته إلى غيره، مثل كونك يميناً و شمالاً؛ فإنه إضافة محضة بخلاف القدرة و العلم؛ فإنه هيئة متقررة في الموصوف^٣ يتبعها إضافة لازمة أو لاحقة، فالموصوف بهما^٤ ذو هيئة مضافة لا ذو إضافة محضة.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تقرير ما في المتن. فنقول: صفات الباري تعالى و تقدس تنقسم إلى إضافات لا وجود لها في الأعيان، كعلق العلم و القدرة و الإرادة؛ فإن هذه التعلقات إضافات محضة لا وجود لها في الأعيان، و هذه الإضافات متغيرة متبدلة. و إلى أمور حقيقية كنفس العلم و القدرة و الإرادة، و هي قديمة لا تتغير و لا تبدل، خلافاً للكرامية؛ فإنهم جوزوا تغيير صفاته.

لنا وجوه؛ الأول: أن تغيير صفاته يوجب انفعال ذاته. و ذلك؛ لأن المقتضي لصفاته ذاته، و تغيير الموجب دال على تغيير موجب؛ فإنه يمتنع أن يكون الموجب للشيء باقياً و الشيء متغيراً.

الثاني: أن كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفة كمال؛ لامتناع اتصافه تعالى بصفة النقص باتفاق العقلاء، فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصاً، و هو محال.

الثالث: لو صح اتصافه تعالى بمحدث لصح اتصافه تعالى به أولاً؛ لأنه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة لذاته. و ذلك؛ لأنه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة، لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضاً، فتكون الذات قابلة^٥ لتلك القابلية. فإن انتهى إلى قابلية أخرى لازمة فهو

١. نسخة بدل ب: متجددة، محدثة.

٢. هامش ب: خبر لقوله: فإن العلم.

٣. أ: المتبوع.

٤. أ، ج: بها.

٥. ب: فتكون للذات قابلية.

المطلوب، وإن لم ينته إلى قابلية لازمة لزوم الدور أو التسلسل، وهما محالان. فلا بدّ وأن يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة. فإذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهياً إلى قابلية لازمة، فلا تنفك تلك القابلية عن الذات، فصَحَّ^١ اتصافه تعالى بالصفة المحدثة أزلاً.

و صحّة اتّصاف الذات بالصفة متوقّفة على صحّة وجود الصفة؛ لأنّ اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة، والنسبة متوقّفة على وجود المنتسبين، فصحّة اتّصاف الذات بالصفة متوقّفة على صحّة وجود الصفة؛ فإنّ صحّة الموقوف متوقّفة على صحّة وجود الموقوف عليه، فيصحّ وجود الحادث في الأزل، وهو محال؛ لأنّ الأزل عبارة عن نفي الأوليّة، والحدوث عبارة عن ثبوت الأوليّة، والجمع بينهما محال.

ثبت أنّ كلّ أزلي لا يتّصف بالحادث، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ما هو متّصف بالحوادث لا يكون أزلياً، فلو كان الله متّصفاً بالحوادث لم يكن أزلياً، لكنّه أزلي، فلا يتّصف بالحوادث، وهو المطلوب.

والدليل على هذا^٢ يتمّ بدون التعرّض لعكس النقيض؛ فإنّه إذا ثبت أنّ الأزلي لا يتّصف بالحادث ثبت أنّ الله تعالى لا يتّصف بالحادث؛ لأنّ الله تعالى أزلي، وكلّ أزلي لا يتّصف بالحادث، فالله تعالى لا يتّصف بالحوادث.

قيل: صحّة اتّصاف الذات بالصفة غير صحّة وجود الصفة في نفسها، ولا يلزم من ثبوت إحداها ثبوت الأخرى؛ فإنّ معنى صحّة اتّصاف الذات بالصفة أزلاً أنّ هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها، وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة.

وأجيب: بأنّه لا نزاع في أنّ صحّة الاتّصاف غير صحّة وجود الصفة، لكن صحّة الاتّصاف بها متوقّفة على صحّة وجود الصفة؛ لأنّ صحّة الاتّصاف متوقّفة على تحقّقها، وتحقّقها متوقّفة على صحّة وجودها.

١. ب: فيصح.

٢. أ، ج: - على هذا.

٣. أ: فإذا.

ولقائل أن يقول: صحّة الاتّصاف بها غير متوقّفة على صحّة وجودها؛ فإنّ صحّة صدور المقدور عن القادر لا تتوقّف إلا على صحّة وجود مقدوره لذاته، فإن امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضّر ذلك في صحّة الصدور منه^١.

الرابع: المقتضي للصفة الحادثة إن كان ذاته تعالى أو شيئاً من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجّح؛ لأنّ نسبة الذات و لوازمه إلى حدوث الحادث في ذلك الوقت أو قبله على السواء، فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله، فحدوثه في ذلك الوقت ترجيح لأحد الجائزين بلا مرجّح. وإن كان المقتضي للصفة الحادثة وصفاً آخر محدثاً فنقل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث، ويلزم التسلسل. وإن كان المقتضي للصفة الحادثة شيئاً غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف آخر محدث كان الواجب مفترقاً في صفته الحادثة إلى سبب منفصل، وكلّ واحد من هذه الأقسام محال.

والمصنّف اعترض على كلّ واحد من الوجوه الأربعة. أمّا على^٢ الأول؛ فبأن يقال: إنّه تعالى لا يفعل عن غيره، ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير أن لا يجوز تغيير صفاته؛ فإنّه يجوز أن يقتضي ذاته صفات متعاقبة كلّ واحدة منها مشروطة بانقراض الأخرى، فلا يفعل عن غيره، بل يفعل عن ذاته؛ فإنّ المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الأخرى ذاته، وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع.

وأمّا على الثاني فبأن يقال: قولكم كلّ ما يصحّ اتّصافه به فهو صفة كمال، مسلّم، ونمنع أنّه لو خلا عنها كان ناقصاً؛ فإنّه إنّما يكون الخلوّ عنها نقصاً إذا لم يكن للصفة الزائلة خلف، و أمّا إذا كان لها خلف، فلا يلزم نقص؛ فإنّه يجوز أن تقتضي ذاته صفات متعاقبة كلّ واحدة منها مختصة بوقت و حال؛ لتعلّق الإرادة بها في ذلك الوقت و الحال، و خلف لما زال، فيكون الكمال مطّرداً و^٣ محفوظاً في ضمن تلك الصفات المتعاقبة.

لا يقال: إنّ كلّ واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب أن تكون صفة كمال، فعند زوال الصفة

١. ج: عنه.

٢. ج: + الوجه.

٣. أ: أو.

السابقة يلزم النقص؛ لخلوّه^١ عن صفة الكمال.

لأنّا نقول: يجوز أن يكون كون الصفة صفةً كمالٍ مشروطاً بحضور ذلك الوقت الذي اختصّ بها، فلا يلزم أن يكون خلوّ الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصاً.

والحاصل أنّ كلّ واحدة من الصفات المتعاقبة إنّما هي كمال عند وقتها المختصّ بها^٢، ولا يكون كمالاً عند انقضاء وقتها، بل الكمال هو الصفة التي هي بعدها، وهو متّصف بها.

وأما على الثالث فبأن يقال: الملازمة ممنوعة؛ فإنّنا لا نسلم أنّه لو صحّ اتّصافه بمحدث لصحّ اتّصافه به أزل؛ فإنّ إمكان الاتّصاف بالصفة المحدثّة لمّا توقّف على إمكان الصفة المحدثّة لم يكن إمكان الاتّصاف بالصفة المحدثّة قبل إمكان الصفة المحدثّة؛ ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه، وإمكان الصفة المحدثّة لم يتحقّق في الأزل؛ لأنّ إمكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها، أو بوقت معيّن و حال معيّن؛ لتعلّق الإرادة بها في ذلك الوقت.

وأما على الرابع فبأن يقال: المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار، ولزوم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجّح ممنوع؛ لجواز أن يكون تعلّق إرادة الله تعالى بوقت معيّن مرجّحاً.

«احتجاج الكرامة على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى»

احتجّ الكرامة على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى بوجهين^٣؛ أحدهما: أنّه تعالى لم يكن فاعل العالم؛ ضرورة كون العالم محدثاً، ثمّ صار فاعلاً له، والفاعلية صفة ثبوتية، فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى.

وثانيهما: أنّ الصفات القديمة يصحّ قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات أو معاني لا لكونها قديمة؛ فإنّ القدم لكونه عديمياً - لأنّه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير - لا مدخل له في صحّة اتّصاف الذات بالصفات القديمة؛ فإنّ صحّة الاتّصاف أمر وجودي، والأمر العدمي لا يكون جزءاً من الأمر المقتضي للأمر الوجودي، والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات و معاني، فيصحّ

١. أ: يخلوّه.

٢. أ: لها.

٣. أ: من وجهين.

قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى؛ لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام.
 و أجيب عن الأول: بأنّ التغيّر في الإضافة والتعلّق لا في الصفة؛ لأنّ كونه تعالى فاعلاً للعالم
 إضافةً وتعلّق عرض للقدرة بعد أن لم يكن عارضاً. وعن الثاني: بأنّ المصحّح لقيام تلك الصفات
 القديمة حقائقيها المخصوصة، أو لعلّ القِدَم شرط لصحة^١ الائتصاف، و القدم وإن كان عديمياً يجوز
 أن يكون شرطاً؛ لأنّ العدمي يجوز أن يكون شرطاً للأمر الوجودي، أو لعلّ الحدوث مانع من صحة
 الائتصاف.

و الحقّ أنّه لا يصحّ قيام الحوادث بذاته تعالى، و المعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغيّر عليه؛
 لاستحالة انفعاله في ذاته، تعالى عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

[المبحث الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى]

قال:

الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى. أجمع العقلاء على أنه سبحانه و تعالى غير موصوف بشيء من الألوان و الطعوم و الروائح، و لا يلتذ بالذات^١ الحسية؛ فإنها تابعة للمزاج. و أما اللذة^٢ العقلية فقد جاوزها الحكماء، و قالوا: من تصوّر في نفسه كملاً فرح به، و لا شكّ أنّ كماله أعظم الكمالات، فلا بُدّ من أن يلتذّ به.

أقول:

المبحث الخامس: في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى. أجمع^٣ العقلاء على أنه سبحانه و تعالى غير موصوف بشيء من الألوان و الطعوم و الروائح و اللذات الحسية؛ فإنّ هذه الأمور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر، و هو تعالى منزّه عن الجسميّة و التركيب. قال^٤ الامام^٥: و المعتمد في أنّه تعالى غير موصوف بالألوان و الطعوم و الروائح الإجماع^٦، و الأصحاب قالوا اللون جنس تحته أنواع، و ليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال و بالنسبة إلى بعض صفة نقص. و أيضاً: الفاعلية لا تتوقّف على تحقّق شيء منها، و إذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الباقي، فوجب أن لا يثبت شيء منها.

ثمّ قال: و لقائل أن يقول: تدّعي أنّه ليس البعض أولى من البعض في نفس الأمر أم في عقلك و ذهنك؟ و الأول لا بدّ فيه من الدلالة، فلم لا يجوز أن يكون ماهيّة ذاته تستلزم لونا معيّناً من غير أن يعرف لميّة ذلك الاستلزام؟ و الثاني مسلّم، لكن لا يلزم إلا عدم علمنا بذلك المعين، و أما عدمه في نفسه، فلا.

١. د: بالذات.

٢. أ: اللذات.

٣. ب: + جمهور.

٤. أ: كما قال.

٥. انظر: المحضّل: ٣٧١ - ٣٧٢.

٦. ج: + قال الإمام.

و لقائل أن يقول: التمسك بالإجماع في العقليات يكون عند الضرورة، و المعتمد في هذا الموضوع أنه لا يجوز أن يكون محلاً للأعراض؛ لامتناع انفعال ذاته تعالى.

و قال أيضاً: اتفق الكلّ على استحالة الألم، أما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء، و الباقيون ينكرونها. و احتجوا بأنّ اللذة و الألم من توابع اعتدال المزاج و تنافره، و ذلك لا يعقل إلا في الجسم. و هو ضعيف؛ لأنه يقال: هب أن اعتدال المزاج يوجب اللذة، لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبّب.

و المعتمد أن تلك اللذة إن كانت قديمة و هي داعية إلى الفعل الملتدّ به، و جب أن يكون موجداً للملتدّ به قبل أن أوجده؛ لأنّ الداعي إلى إيجادهِ قبل ذلك موجود و لا مانع، لكن إيجاد الشيء قبل إيجادهِ محال، و إن كانت حادثة كان محلاً للحوادث^١.

و الحكماء قالوا: إنّ كلّ من تصوّر في نفسه كمالاً فرح به، و من تصوّر في نفسه نقصاً تألم به، و لا شكّ أنّ كماله تعالى أعظم الكمالات، و علمه بكمالهِ أجلّ العلوم، فلا بعد أن يلتدّ به، و أن يستلزم ذلك أعظم اللذات.

قال الإمام^٢: و الجواب أنّه باطل بإجماع الأمة.

و الحقّ أنّ اللذة و الألم اللذين من توابع المزاج لا شكّ في استحالتهم عليه تعالى. و أما قول الإمام: إن كانت اللذة قديمة و هي داعية إلى الفعل الملتدّ به و جب أن يكون موجداً للملتدّ به قبل أن أوجده؛ لأنّ الداعي لإيجادهِ قبل ذلك موجود و لا مانع، فإنما يصحّ إذا كان الملتدّ به من فعله، و على تقدير أن يكون الملتدّ به من فعله إنّما يصحّ إذا كان داعي الإيجاد متجدداً مغايراً لداعي اللذة، أو كان داعي الإيجاد أيضاً قديماً، لكنّه غير كاف في الإيجاد إلا بعد وجود الملتدّ به، أمّا إذا كان داعي اللذة داعي الإيجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور، و الدلالة المذكورة لا تبطل الألم؛ إذ ليس إليه داع، فلا يلزم هذا الخلف.

١. انظر: المحضّل: ٣٧٠-٣٧١.

٢. ب: للحادث.

٣. انظر: المحضّل: ٣٧٠.

و الحكماء لا يقولون^١ علمه بكماله يوجب اللذة؛ فإنه ليس بصحيح؛ لاقتضائه أن يكون علمه فاعل اللذة ذاته قابلها، وهم لا يقولون به، بل يقولون إنَّ اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله. و تقرير الألم و الفرح اللذين يوجبهما العلم بالكمال و النقصان في حقه تعالى ليس بمفيد؛ لأنه منزّه عن الانفعال. و التمسك بإجماع الأمة يفيد في عدم إطلاق لفظي اللذة و الألم عليه تعالى؛ لأنَّ كلَّ صفة لا يقارنها الإذن الشرعي لا يوصف به الله تعالى، أمّا في المعنى الذي ادّعاه الحكماء، فالإجماع غير حاصل.

و نفي الألم عنه تعالى لا يحتاج إلى بيان؛ لأنَّ الألم إدراك منافع، و لا منافي له تعالى.

[الفصل الثالث: في التوحيد]

قال:

الفصل الثالث: في التوحيد. احتج عليه^١ الحكماء بأن وجوب الوجود نفس ذاته، فلو شارك فيه غيره امتاز عنه بالتعين، ويلزم التركيب^٢.
و المتكلمون بأننا لو فرضنا إلهين لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما، فلا يوجد شيء منها؛ لاستحالة الترجيح بلا^٣ مرجح، و امتناع مؤثرين^٤ على أثر واحد.
و أيضاً: فإن أراد أحدهما حركة جسم؛ فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فليفرض^٥، و حينئذ إما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مراد كل واحد منهما، و كلاهما محال. أو يحصل مراد أحد منهما^٦ وحده، فيلزم عجز الآخر، و إن لم يمكن، فيكون المانع إرادة الآخر، فيلزم عجزه، و العاجز لا يكون إلهاً.

و يجوز التمسك به بالدلائل النقلية لعدم توقفها عليه.

أقول:

لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد. احتج الحكماء على أنه ليس واجب الوجود إلا واحداً بأن وجوب الوجود نفس ذات الله تعالى، فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين، و يلزم التركيب، فيكون ممكناً، هذا خلف.

قيل: و فيه نظر؛ لأن الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في الماهية.

أجيب^٧: بأنه ما ادعى المصنّف بأن الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية، بل ادعى التركيب مطلقاً، و هو كذلك؛ لأنه لو شاركه غيره في وجوب الوجود- و وجوب الوجود نفس ذاته- فلا بد و أن يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة، و حينئذ يكون واجب الوجود المعين فيه

١. أ. د: - عليه.

٢. س: التركيب.

٣. أ: من غير.

٤. أ: المؤثرين.

٥. س: فليفرض.

٦. س: أحدهما.

٧. ب: و أجيب.

أمران: وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته، والتعین الذي هو زائد عليه. ولا يجوز أن يكون علة التعین ذاته ولا لازم ذاته، وإلا لم تتحقق اثنينية، فيكون تعينه لأمر غير ذاته وغير لازم ذاته، فيكون ممكناً، هذا خلف.

[الوجه الأول الدال على التوحيد على طريقة الحكماء]

قال الإمام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء^١: الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين، وإلا لكان مغايراً لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر، فيكون كل واحد منهما مركباً عن ما به الاشتراك وما به الامتياز؛ فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة، هذا خلف. وإن كان بينهما ملازمة؛ فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير، هذا خلف. وإن كان الوجوب مستلزماً لتلك الهوية فكل واجب هو هو، فما ليس هو لم يكن واجباً. وقيل^٢ عليه: هذا بناء على كون الوجوب وصفاً ثبوتياً، وهو باطل، وإلا لكان إما داخلياً في الماهية أو خارجاً عنها، وكلاهما باطل على ما تقدم.

ولأنه لو كان ثبوتياً لكان مساوياً في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفاً لها في الخصوصية، فوجوده غير ماهيته، فأنصف ماهيته بوجوده إن كان واجباً كان للوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية، وإن لم يكن واجباً كان ممكناً لذاته، فالواجب لذاته أولى بأن يكون ممكناً لذاته، هذا خلف. وأيضاً: فهو بناء على كون التعین وصفاً ثبوتياً زائداً، وهو باطل.

وأيضاً: فهو معارض بأن واجب الوجود مساو للممكن في الوجودية ومخالف له في الوجوب، فوجوده وجوبه متغايران، فإما أن لا يكون بينهما ملازمة، وهو محال، وإلا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب، وكلما كان كذلك استحال أن يكون واجباً لذاته. أو يكون بينهما ملازمة، ويمتنع أن يكون كل واحد منهما مفقراً إلى الآخر؛ ضرورة امتناع الدور، ويمتنع أن يكون الوجود مستلزماً للوجوب، وإلا فكل موجود واجب، هذا خلف.

١. انظر: المحض: ١٨١-١٨٣.

٢. ب: قليل.

و لا جواب عنه إلا قولنا: الوجود مقول على الواجب و الممكن بالاشتراك اللفظي فقط، و إذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولاً على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط؟ قال صاحب تلخيص المحصل^١: إن لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركاً بين الاثنين كان من الواجب أن يقتصر على ذلك؛ لأنه قد تبين أن كل مركب ممكن، ثم قوله بعد ذلك: فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير، هذا خلف،^٢ فيه نظر؛ لأنّ الخلف إنّما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب، أما إذا كانت هويته مستلزمة لوجوبه و كان وجوبه محتاجاً إلى هويته، لا يلزم كون الهوية معلولة للغير، بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها، و^٣ إنّما تكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها.

و لو قال في الأول: الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها، فيكون معلول الغير، حصل مقصوده، و الاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي، باطل على مذهبه؛ فإنه نقيض اللاوجود المحمول عليه العدم، فالوجود يكون محمولاً عليه.

قوله: «و إن لم يكن الوجوب واجباً لكان ممكناً فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً» إعادة لما مضى، و قد مرّ الكلام عليه.

و المعارضة بكون الواجب مساوياً للممكن في الوجود، فقد بينّا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطى. و المهرب الذي هرب إليه أخيراً أن الوجوب بالذات مقول على الوجوبين^٥ بالاشتراك اللفظي، لا ينجيه من هذه الحيرة؛ فإنه من غاية التحير لا يدري إلى أي شيء يتأذى كلامه، و لا يبالى بالتناقض و الترام ما لا يخلصه من حيرته.

و كان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء: الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على الاثنين؛ لأنه إما أن يكون ذاتياً لهما أو عرضياً لهما أو ذاتياً لأحدهما و عرضياً للآخر. فإن كان

١. انظر: تلخيص المحصل: ١٠٠-١٠١.

٢. ب: + و.

٣. أ: - و.

٤. ب: بأن.

٥. أ: الوجودين.

ذاتياً لهما، فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يكون داخلاً في الوجوب الذي هو المعنى المشترك، وإلا فلا امتياز، فهو خارج مضاف إلى المعنى المشترك. فإن كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكناً من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر. وإن كان في أحدهما فهو ممكن. وإن كان عرضياً لهما أو لأحدهما فعروضه في ذاته لا يكون واجباً.

لا يقال: الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط؛ لأننا قد بينا أن المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه. فإن قيل: المخصص سلبي و كل واحد منهما مخصص^١ بأنه ليس هو الآخر. قلنا: سلب الغير لا يحصل^٢ إلا بعد حصول الغير، و حينئذ يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير، فيكون ممكناً، و فيه كفاية.

[الوجه الثاني الدال على التوحيد على طريقة الحكماء]

وجه آخر يدل على نفي الشريك: أن الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركاً بين اثنين، بل هو واحد حقيقي^٣؛ لأنه لو كان مشتركاً بين اثنين، فإن كان تمام حقيقتهما تكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما عن الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة^٤ بينهما مضافة إليهما، فإن كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكناً، فلا يكون كل واحد منهما واجباً.

و أيضاً: لا تكون خصوصية أحدهما لازمة للحقيقة من حيث هي بالضرورة، وإلا لا تمتنع التحقق بدونها، فيفتقر ما له تلك الخصوصية في تلك الخصوصية إلى غيره، فلا يكون واجباً. و أيضاً: لو كانت علّة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها إلا واحد، و لكان متخصّصاً قبل تلك الخصوصية؛ لأنّ العلّة يجب أن تتخصّص و تتعّين قبل المعلول، فيكون لها خصوصية

١. ب: مخصص.

٢. ب: يتحصل.

٣. أ: حقيقة.

٤. أ: المشترك.

أخرى، ويلزم الدور أو التسلسل أو افتقار أحدهما في الخصوصية إلى غيره، فيلزم الإمكان. وإن كانت علّة الخصوصية الغير يلزم الإمكان، وإن كان داخلاً في حقيقتها يلزم أن يكون كلّ واحد منهما مركباً ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز، وهو محال. وإن كان خارجاً عنهما؛ فإن لم يكن عارضاً لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود، وإن كان عارضاً لهما - وكلّ عارض محتاج إلى معروضه، وكلّ محتاج إلى معروضه فهو ممكن - فلا يكون الواجب واجباً، هذا خلف. وأيضاً: يلزم أن يكون لكلّ واحد منهما ماهية ووجود عارض لهما، فلم يكن واحد منهما واجباً؛ لما عرفت أنّ الواجب لا يكون له وجود و ماهية.

[الوجه الثالث الدالّ على التوحيد على طريقة الحكماء]

وجه آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكماء مسبق بتقرير مقدّمتين؛ إحداهما: أنّ الشئين قد يختلفان بالاعتبار، كالعاقل والمعقول إذا كان العاقل يعقل ذاته، وقد يختلفان بالأعيان. والمختلفان بالأعيان قد يتفقان في أمر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود، وقد يتفقان في أمر مقوم^١ لهما، كزيد وعمر وفي الإنسانية. والمختلفان في الأعيان المتفقان في أمر مقوم لهما مشتملان بالضرورة على أمرين قد اجتمعا فيه؛ أحدهما ما يختلف فيه، والثاني ما يتفق فيه، واجتماعهما إما مع امتناع الانفكاك من أحد الجانبين، وهو اللزوم، أو مع جواز الانفكاك، وهو العروض. واللزوم لا يخلو إما أن يكون ما يتفقان فيه لازماً لما يختلفان به، فيكون للمختلفين لازم واحد، وهذا غير منكر، كالحیوان اللازم للناطق والأعجم، وإما أن يكون ما يختلفان به لازماً لما يتفقان فيه، فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان، وهذا منكر؛ فإنّه يمتنع أن يكون الحيوان ناطقاً وأعجم معاً؛ لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد؛ لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم. وأما العروض فإما أن يكون ما يتفقان فيه عارضاً عرض لما يختلفان به، وهذا أيضاً غير منكر، كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند إطلاق هذا الوجود وذاك الوجود عليهما؛ فإنّ الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان، وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية. وإما أن يكون ما

يختلفان به عارضاً لما يتفقان فيه، وهذا أيضاً غير منكر، كالإنسانية المعروضة لهذا و ذاك عند إطلاق هذا الإنسان و ذاك الإنسان عليهما؛ فإن الإنسانية مقومة لهما، وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية.

و ثانيهما أن ماهية الشيء قد يجوز أن تكون سبباً لصفة^١ من صفاته، كالاتينية التي هي سبب لزوجيتها، وأن صفة الشيء قد تكون سبباً لصفة أخرى له، مثل الفصل للخاصة كالناطقية للمتعبية، و مثل الخاصة للخاصة كالتعبية للضحكية، و مثل العرض للعرض كالملون للمرئي.

و لكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب الماهية التي ليست هي الوجود، أو بسبب صفة أخرى؛ لأن السبب متقدم في الوجود، و لا متقدم^٢ بالوجود قبل الوجود؛ فإن سائر الصفات إنما توجد بسبب الماهية، و الماهية توجد بسبب الوجود، و لذلك جاز أن تكون الماهية سبباً لسائر الصفات، و أن يكون بعضها سبباً لبعض، و لم يجز أن يكون شيء منها سبباً للوجود. إذا عرفت ذلك فنقول: قد ثبت أن واجب الوجود موجود، و أنه موجد للموجود الممكن، و أنه إنما يكون موجداً للشيء إذا كان متعيناً؛ لأن الشيء غير^٣ المتعين لا يوجد في الخارج، و ما لا يوجد في الخارج يتمتع أن يكون موجداً لغيره^٤.

ثم إن واجب الوجود المتعين إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود، أي: تعينه عين كونه واجب الوجود، فلا واجب وجود غيره، و هذا هو المطلوب.

و إن لم يكن تعينه لذلك - أي: لأنه واجب الوجود - أي: إن لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود، بل تعينه لأمر آخر - أي: تعينه غير كونه واجب الوجود - فهو معلول الغير^٥؛ لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه كان الوجود الواجب لازماً لماهية غيره أو لازماً لصفة غيره؛ لأن التعين إذا^٦ كان غير واجب الوجود يكون ماهية أو صفة لماهية، و على التقديرين يلزم من كون

١. أ: سبب صفة.

٢. ب: يتقدم.

٣. ب: الغير.

٤. أ: موجد الغير. ج: - لغيره.

٥. ج: - الغير.

٦. ج: إن.

الوجود الواجب لازماً لتعيّنه كون الوجود الواجب لازماً لماهيّة غيره أو لازماً لصفة غيره، وهو محال؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون الوجود بسبب ماهيّة غيره أو بسبب صفة أخرى لها؛ لأنّ اللزوم بين الشئين لا يتحقّق إلا إذا كان الملزوم أو جزء منه علّة أو معلولاً مساوياً لل لازم أو لجزء منه، أو كانا معلولي علّة واحدة.

و على تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعيّن يمتنع أن يكون علّة للتعيّن؛ لأنّ العلّة يجب أن يتعيّن قبل المعلول، و يمتنع أن يتعيّن الوجود الواجب قبل تعيّنه. و على التقديرين الآخرين - وهو أن يكون الملزوم علّة لل لازم أو جزءاً من علّته، أو يكون الملزوم و اللازم معلولي علّة واحدة - يلزم أن يكون واجب الوجود معلولاً، و هو محال.

و إن كان واجب الوجود عارضاً لتعيّنه، فهو أولى بأن يكون معلولاً أيضاً؛ لأنّ العارض للشئ مفترق إلى ذلك الشئ، و المفترق إلى الغير معلول. و لأنّه إذا كان واجب الوجود عارضاً للتعيّن لا يكون علّة لتعيّنه، و إلا لكان لازماً له، فيكون تعيّنه لغيره، فيتضاعف الافتقار، فيكون أولى بأن يكون معلولاً.

و إن كان التعيّن لازماً لواجب الوجود، فهو معلول أيضاً؛ لأنّه لا يجوز أن يكون واجب الوجود علّة لتعيّنه؛ لأنّ العلّة يجب أن تتعيّن قبل المعلول، و يمتنع أن يتعيّن الوجود الواجب قبل تعيّنه، فيكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً.

و إن كان التعيّن عارضاً للوجود الواجب، فهو معلول أيضاً؛ لأنّه لا يجوز أن يكون الوجود الواجب علّة لتعيّنه، و إلا يلزم تقدّمه على تعيّنه بالتعيّن؛ ضرورة وجوب تقدّم العلّة على المعلول بالتعيّن، و لا أن يكون التعيّن علّة لمعروضه، و إلا لكان لازماً له لا عارضاً، فتعيّن أن يكون واجب الوجود المتعيّن معلولاً لغيره.

ثمّ التعيّن لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامّة، فإذاً يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامّة، و حينئذ إما أن تتخصّص تلك الطبيعة المعروضة للتعيّن بعين ذلك التعيّن العارض لها، أو يكون بسبب تعيّن آخر خصّصها أولاً ثمّ عرض لها التعيّن بعد تخصّصها.

فإن كان الأول فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده، وهذا محال. وإن كان الثاني، فالكلام في التعيين السابق كالكلام في التعيين المعلوم.

ولما بطل الأقسام الأربعة الحاصلة من كون تعيين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود، تعيين كون تعيين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود، فيكون واجب الوجود واحداً، وهو المطلوب.

[في الوجهين الدالين على التوحيد على طريقة المتكلمين]

و احتج المتكلمون على نفي الإلهين بوجهين:

أحدهما: أنه لو فرض إلهان لاستوت الممكنات بالنسبة إليهما - أي: يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة إلى كل واحد منهما - لأن علة المقدورية الإمكان؛ فإن الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية، والإمكان وصف مشترك بين جميع الممكنات، فيكون جميع الممكنات مقدوراً لكل واحد منهما، فيكون كل منهما قادراً على جميع الممكنات، فلا يوجد شيء من الممكنات؛ لأنه إن وجد شيء من الممكنات فإما أن لا يكون واحد منهما مؤثراً فيه أو يكون أحدهما مؤثراً فيه دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجح.

أما على تقدير أن لا يكون واحد منهما مؤثراً فظاهر؛ لأنه حينئذ يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وأما على تقدير أن يكون المؤثر أحدهما فقط؛ فلا أنه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته إلى كل منهما على السواء فوقعه بأحدهما دون الآخر يكون ترجيحاً بلا مرجح، فثبت أنه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير أن لا يكون واحد منهما مؤثراً فيه أو يكون أحدهما مؤثراً فيه دون الآخر، لزم الترجيح بلا مرجح، واللازم باطل؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجح، فلا يوجد شيء من الممكنات.

و إن كان كل واحد منهما مؤثراً فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين^١ على أثر واحد بالشخص، فلا يوجد شيء منهما.

فثبت أنه لو فرض إلهان لا يوجد شيء من الممكنات، واللازم باطل، فالملزوم مثله، فالإله واحد،

١. ج: - واحد.

٢. ج: المؤثرين المستقلين.

و هو المطلوب.

الثاني: أتألو فرضنا إلهين؛ فإن أراد أحدهما حركة جسم؛ فإن أمكن للآخر إرادة سكونه فلنفرض ذلك؛ فإن ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإلا لكان ممتنعاً لا ممكناً. وحينئذ إما أن يحصل مرادهما، فيكون الجسم الواحد متحركاً وساكناً، وهو محال. أو لا يحصل مراد كل واحد منهما، فيكون الجسم الواحد لا متحركاً ولا ساكناً، وهو محال. أو يحصل مراد أحدهما وحده، فيلزم عجز الآخر.

فعجزه إن كان أزلياً يكون محالاً؛ لأن العجز إنما يعقل عما يصح وجوده في الأزل، ووجود المخلوق في الأزل محال، فالعجز عنه أزلاً محال. وإن كان حادثاً فهو أيضاً محال؛ لأن هذا إنما يعقل لو كان قادراً في الأزل ثم زال قدرته، وذلك يستدعي زوال قدرة^١ القديم، وهو محال. وإن لم يكن للآخر إرادة سكونه، فيكون المانع إرادة الآخر، فيلزم عجزه، والعاجز لا يكون إلهاً لما ذكرنا، ولأنه إذا كان كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات - والقادر يصح منه فعل مقدوره - فحينئذ يصح من هذا فعل الحركة لو لا الآخر، ومن الآخر فعل السكون لو لا هذا، فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل^٢ لا يتعدّر على الآخر القصد إلى ضده، لكن ليس تقدّم أحدهما على الآخر أولى من العكس، فإذا استحيل أن يصير قصد أحدهما مانعاً للآخر^٣ من القصد. ويجوز التمسك في إثبات التوحيد بالدلائل النقلية؛ لأن صحة الدلائل النقلية غير متوقفة على أن الإله واحد.

١. أ: - قدرة.

٢. ج: كما.

٣. ج: - إلى الفعل.

٤. أ: عن الآخر.

الباب الثاني: في صفاته تعالى

الفصل الأول: في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله

الفصل الثاني: في سائر الصفات

الفصل الأول: في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله

المبحث الأول: في القدرة

المبحث الثاني: في أنه تعالى عالم

المبحث الثالث: في الحياة

المبحث الرابع: في إرادته تعالى

[المبحث الأول: في القدرة]

قال:

الباب الثاني: في صفاته تعالى^١. وفيه فصلان؛ الفصل الأول: في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله. وفيه مباحث؛ الأول: في القدرة.

اتفق المتكلمون على أنه تعالى قادر؛ لأنه لو كان موجباً بالذات و لم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم. وإن توقف فلما أن يتوقف على وجوده، فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها، وهو محال. أو على ارتفاعه، فيلزم حوادث متعاقبة لا أول لها^٢، وهو أيضاً محال؛ لأن جملة ما حدث إلى زمان الطوفان إذا أطبق^٣ بما مضى إلى يومنا؛ فإن لم يكن في الثاني ما لا يكون يازانه في الأول شيء، ساوى الزائد الناقص، وإن كان انقطع الأول، و الثاني إنما زاد عليه بقدر متناه، فيكون متناهياً.

قيل: تخلف عنه العالم؛ لامتناع وجوده أزلاً. قلنا: وجوده ساكناً من الموجب لم يكن ممتنعاً. سلمناه، لكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده.

قيل: الجملتان غير موجودتين، فلا توصفان بالزيادة و النقصان. و نقض بالزمان.

قيل: لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطاً مختاراً؟ قلنا: لأن كل ما سوى الواجب ممكن، و كل ممكن مفتقر إلى مؤثر، و كل مفتقر محدث؛ لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حالة البقاء؛ لاستحالة إيجاد الموجود، فبقي إما أن يكون حال الحدوث أو حال العدم، و على التقديرين يلزم حدوث الأثر.

أقول:

لما فرغ من الباب الأول شرع في الباب الثاني في صفاته- أي: الثبوتية- و ذكر فيه فصلين؛ الأول: في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله، الثاني: في سائر الصفات. الفصل الأول فيه أربعة مباحث؛ الأول: في القدرة، الثاني: في أنه تعالى عالم، الثالث: في الحياة، الرابع: في الإرادة.

١. أ: في الصفات.

٢. أ: لا إلى أول.

٣. د: طبق.

المبحث الأول: في القدرة. ذهب جميع الملمين^١ إلى أن تأثيره تعالى في إيجاد العالم بالقدرة و الاختيار؛ على معنى أنه يصحّ منه فعل العالم و تركه. و ذهب الفلاسفة إلى أن تأثيره في وجود العالم بالإيجاب؛ على معنى أن العالم لازم لذاته، كتأثير الشمس بالإضاءة^٢؛ فإنه لازم لذاتها.

و إثبات القدرة مبني على حدوث العالم و إبطال حوادث^٣ لا أول لها، و القادر هو الذي يصحّ أن يصدر منه الفعل و أن لا يصدر، و هذه الصحة هي القدرة. و إنّما يترجّح أحد الطرفين على الآخر بانضفاف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة، و الفلاسفة لا ينكرون ذلك و إنّما الخلاف في أن الفعل مع اجتماع القدرة و الإرادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما، أو لا يمكن، بل إنّما يحصل بعد ذلك.

و الفلاسفة ذهبوا إلى أنه يمكن، بل يجب حصوله مع اجتماعهما، و لقولهم بأزلية العلم و القدرة و كون الإرادة علماً خاصاً حكّموا بقدم العالم.

و المتكلمون ذهبوا إلى امتناع حصول الفعل معهما، بل قالوا الفعل إنّما يحصل بعد اجتماعهما، و لذلك قالوا بوجوب الحدوث؛ لأنّ الداعي الذي هو إرادة جازمة لا يدعو إلّا إلى معدوم، و العلم به بديهي.

[قدرته تعالى و بطلان قدم العالم]

و الحجّة على أنه تعالى قادر أن وجود العالم بعد عدمه ينافي كون تأثيره في العالم بالإيجاب، و الأول ثابت؛ لما ثبت أن العالم حادث، فانتفى الثاني.

بيان المنافاة: أنه تعالى لو كان موجباً بالذات و لم يتوقّف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم؛ سواء توقّف وجوده عنه على شرط قديم أو لم يتوقّف على شرط أصلاً؛ ضرورة امتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام.

و إن توقّف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث فإما أن يتوقّف على وجود شرط حادث أو

١. ج: جمهور المتكلمين.

٢. ج: في الإضاءة.

٣. ج: الحوادث.

على ارتفاعه. فإن توقّف تأثيره في وجود العالم على وجود شرط حادث فينقل^١ الكلام إليه، ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها، وهو محال.

وإن توقّف تأثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث، فيلزم حوادث متعاقبة متقضية^٢ لا إلى أول، وهو محال أيضاً؛ لأنّ جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة إلى زمان الطوفان إذا أطبق^٣ بما مضى من الحوادث إلى يومنا؛ فإن لم يكن في الثاني - أي: فيما مضى إلى يومنا - ما لا يكون من الحوادث بإزائه في الأول - أي: في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة إلى زمان الطوفان - شيء من الحوادث، ساوي^٤ الزائد - أي: الثاني - الناقص - أي: الأول - فإنّ الثاني زائد على الأول بمقدار ما مضى من الطوفان إلى يومنا، فيكون الكلّ مساوياً لجزئه، وهو محال.

وإن كان في الثاني ما لا يكون بإزائه في الأول شيء انقطع الأول، فيلزم تناهيه، والثاني زائد على الأول بمقدار متناه، فيكون الثاني أيضاً متناهياً؛ لأنّ الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه.

فإن قيل: لا نسلم أنّ الباري^٥ تعالى لو كان موجباً بالذات ولم يتوقّف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم. قوله: «لا متنازع تخلف الأثر عن المؤثر التام»، قلنا: لا نسلم؛ فإنّ تخلف الأثر عن المؤثر التام إنّما يمتنع إذا كان الأثر ممكناً، وهو ممنوع^٦؛ فإنّ وجود العالم في الأزل ممتنع؛ لما بينا أنّه لو وجد العالم في الأزل لكان إمّا متحرّكاً أو ساكناً وكلّ منهما محال، فوجوده في الأزل محال، فتخلف الأثر^٧ عن المؤثر؛ لا متنازع وجوده أزلاً؛ فإنّ صحّة صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر إمكان الأثر.

أجيب: بأنّا لا نسلم أنّ وجود العالم في الأزل ممتنع؛ فإنّ وجوده ساكناً في الأزل من الموجب لم

١. ب: فنقل.

٢. ب: متقضية.

٣. أ: طبق.

٤. ج: يساوي.

٥. ج: الله.

٦. ب: محال.

٧. أ: - الأثر.

يكن ممتنعاً، بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزل ممتنع. سلّمنا امتناع وجود العالم^١ في الأزل، لكن كان^٢ من الممكن أن يتقدّم وجوده على ما وجد بمقدار يوم؛ فإنّه لو وجد قبل أن يوجد^٣ بمقدار يوم لم يصّر بذلك أزلياً، فكان يجب أن يوجد قبل أن يوجد؛ لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع. قيل: لا نسلم أنّه إذا كان الباري موجّباً وتوقّف تأثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالاً. قوله: «لأنّه يلزم منه حوادث متعاقبة لا إلى أول»، قلنا: مسلّم لزومها. قوله: «و هو محال»، قلنا: ممنوع. قوله: «لأنّ جملة ما حدث - إلى قوله: - متناه»، قلنا: إنّ هذا الدليل إنّما يتمّ لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان، و هو ممنوع؛ فإنّ الجملتين غير موجودتين؛ لأنّ إحداهما توجد على سبيل التعاقب والتقسّي، فلا يوصفان بالزيادة والنقصان؛ إذ الزيادة والنقصان من أوصاف الموجودات لا المعدومات.

و نوقض قولهم: «الجملتان غير موجودتين، فلا توصفان بالزيادة والنقصان» بالزمان؛ فإنّ أجزائه غير مجتمعة في الوجود؛ لكونه غير قارّ الذات، مع أنّه يوصف بالزيادة والنقصان؛ إذ يصحّ أن يقال: زمان دورة تامة لفلك زحل أزيد من زمان دورة تامة لفلك المشتري، و زمان دورة تامة لفلك القمر أنقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس.

و لقائل أن يقول: بيان امتناع حوادث متعاقبة لا إلى أول متوقّف على تطبيق الجملتين، و تطبيق الجملتين محال، لا لأنّ الجملتين لا توصفان بالزيادة والنقصان، بل لأنّ الجملة من حيث هي غير موجودة؛ فإنّ الموجود أبداً جزء من أجزائها، فلا يتصوّر التطبيق في أجزائها أصلاً.

فإن قيل: ما ذكرتم من الحجّة لا يقتضي إلّا أن يكون المؤثر في العالم هو القادر، و لم يقتض أن يكون واجب الوجود هو القادر، لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطاً مختاراً؛ بأن يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً ليس بجسم و لا جسماني قادراً مختاراً، و ذلك القادر المختار هو الذي أوجد العالم بالقدرة والاختيار؟

١. ب: + ساكتاً.

٢. ج: - كان.

٣. أ: وجد.

٤. ب: + أن.

قلنا: ممنوع؛ لأنَّ كلَّ ما سوى الواجب ممكن، وكلَّ ممكن مفتقر إلى مؤثر، وكلَّ مفتقر إلى مؤثر محدث؛ لأنَّ تأثير المؤثر فيه بالإيجاب لا يجوز أن يكون حال البقاء؛ لاستحالة إيجاد الموجود، فبقي أن يكون تأثير المؤثر فيه إما حال الحدوث أو حال العدم، وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر، وإذا كان الوسط حادثاً لا يمكن أن يكون أثراً للموجب القديم إلا بتوسط حوادث متعاقبة لا إلى أول، وهو محال.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون تأثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود؟ قوله: «لاستحالة إيجاد الموجود»، قلنا: لا نسلم أنه يلزم إيجاد الموجود، وإنما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الأثر الموجود، وليس كذلك، بل تأثير المؤثر حال الوجود في الأثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم، بل في الماهية من حيث هي؛ بأن يوجد لها. فإن قيل: فعلى هذا يلزم الوساطة بين الوجود والعدم، وهو محال.

أجيب: بأنه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم حتَّى يلزم الوساطة، لكنَّ الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة، وإن كانت لا تخلو عن أحدهما، وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بأن يحقَّقها - أي: يوجد لها - لا أن يحقَّق وجودها. فإن قيل: إذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم، فتأثير المؤثر لا يخلو عن إحدى الحالتين، فيلزم المحذور.

أجيب: بأنَّ المراد بحال الوجود زمان وجود الأثر أو آن وجوده، ولا محذور في أن يؤثر المؤثر في الأثر زمان وجود الأثر أو آن وجوده؛ لأنَّ الأثر لا يتأخَّر عن المؤثر بالزمان، بل هما في الزمان معاً، لكن الأثر بالذات متأخَّر عن المؤثر، فتأثير المؤثر في الأثر الذي هو بالذات متأخَّر عن المؤثر و بالزمان معه، فلم يحصل للأثر حالة غير حالة^١ الوجود والعدم، ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه حال الوجود إيجاد الموجود؛ لأنَّ الوجود^٢ وإن كان مع المؤثر بالزمان، فهو بالذات متأخَّر. وأيضاً: التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا إلى أول غير ممتنع.

١. أ: حال.

٢. ب: الموجود.

[الوجه الأول للقاتل بأن الواجب تعالى موجب بالذات]

قال:

احتج المخالف بوجوده:

الأول: أن المؤثر في العالم^١ إن استجمع الشرائط وجب الأثر، وإلا كان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحاً بلا مرجح، وإن لم يستجمع امتنع. وأجيب: بأن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، كما أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه، والهاب من السبع يسلك أحد السبيلين بلا مرجح، وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب أصلاً؛ فإن البديهة شاهدة بالفرق بينهما، وبأن المؤثر استجمع له شرائط المكنة، ووجود الفعل موقوف على تعلق الإرادة به. الثاني: أن اقتدار القادر نسبة، فيتوقف على تمييز المقدور في نفسه المتوقف على ثبوته، فيلزم الدور.

و نوقض بالإيجاب، ثم أجيب: بأن التميز في علم القادر لا في الخارج. الثالث: أن^٢ المقدور لا يخلو عن^٣ وجود أو عدم، والحاصل واجب والمقابل له ممتنع، فانتفت المكنة. وأجيب: بأن المكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، أو حاصلة في الحال بالنظر إلى ذاته مع عدم الانتفات إلى ما هو عليه. الرابع: التترك نفي^٤ محض وعدم مستمر، فلا يكون مقدوراً وفعلاً. وأجيب: بأن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل، لا أن يفعل التترك. أقول:

احتج المخالف - أي: القاتل بأن الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر - بوجوه أربعة: الأول: أن المؤثر في وجود الشيء إن استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط - وجودياً كان أو عديمياً - وجب الأثر؛ لأنه لو لم يجب الأثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط لكان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحاً بلا مرجح، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

١. أ: - في العالم.

٢. أ، س: - أن.

٣. د: من.

٤. أ: النفي ترك.

بيان الملازمة: أنه إذا لم يجب الأثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكناً؛ إذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط، وإذا كان ممكناً يكون فعله تارة وتركه أخرى ترجيحاً بلا مرجح، وإن لم يستجمع المؤثر للشرائط المعتبرة في المؤثرية امتنع منه وجود الأثر؛ لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط.

وأجيب أولاً: بأن المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب أثره، بل يكون تارة مصدراً للأثر وتارة لا يكون، من غير تغير حال^١ البتة في الحالتين، فلا يمتنع الترك حينئذ. قوله: «لأن فعله تارة وتركه تارة أخرى ترجيحاً بلا مرجح وهو محال»، قلنا: لا نسلم استحالة ذلك؛ فإنَّ القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير ترجيح أحدهما على الآخر، كما أنَّ الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كلِّ الوجوه من غير ترجيح أحدهما على الآخر، وكذلك الهارب من السبع أو العدو يسلك أحد السيلين المتساويين بلا مرجح.

قوله: «و ليس ذلك» إشارة إلى جواب اعتراض. تقرير الاعتراض: أنَّ تجويز ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح يفضي إلى تجويز حدوث الحادث بلا سبب، فينسد^٢ باب إثبات الصانع. تقرير الجواب: أنَّ ترجيح القادر أحد مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب؛ فإنَّ البديهة شاهدة بالفرق بينهما؛ فإنَّا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب، بخلاف ترجيح القادر أحد مقدوريه المتساويين بلا مرجح؛ فإنَّ بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك، وقد تحقَّق وقوعه.

والحقُّ أنَّ ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح محال؛ سواء كان في حدوث الحادث أو في أحد مقدوري القادر، وتخصيص أحدهما بالجواز والآخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح، والمختار هو الذي يكون فعله تبعاً لإرادته وداعيه، والداعي يكفي في الترجيح، والجائع والهارب لم يختار كلَّ منهما أحد المتساويين من غير ترجيح، بل غايته أنَّ الترجيح غير معلوم، وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع.

١. ب: + المؤثرية.

٢. ج: فسد.

و أجب ثانياً: بأنَّ المؤثر استجمع شرائط المُمكنة، فلا يتمتع الفعل عنه، و وجود الفعل متوقَّف على تعلُّق الإرادة به، فلا يلزم ترجيح بلا مرجح؛ فإنَّه لما تعلَّق الإرادة به حدث على سبيل الوجوب، و الوجوب بالقدرة و الإرادة لا ينافي تمكُّنه من الفعل و الثرك و استواء الطرفين^١ بالنسبة إلى القدرة وحدها؛ فإنَّ وجوب الفعل باعتبار القدرة و الداعي، و تمكُّنه من الفعل و الثرك بالنسبة إلى القدرة وحدها.

[الوجه الثاني للقتال بأن الواجب تعالى موجب بالذات]

الثاني: أنَّ اقتدار القادر نسبة بين القادر و المقدور، فيجب أن يتميَّز المقدور عن غيره؛ لأنَّه إذا لم يتميَّز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره، فنبت أنَّ المقدور يجب تميَّزه عن غيره، و كلَّ متميَّز ثابت، فإذا تعلَّق القدرة بالمقدور يتوقَّف على ثبوته في نفسه، و ثبوت المقدور متوقَّف^٢ على القدرة عليه، فيلزم الدور.

و نقض هذا الدليل بالإيجاب؛ فإنَّه لو كان هذا الدليل صحيحاً يلزم أن لا يكون المؤثر موجباً؛ لأنَّ إيجاب المؤثر في^٤ الأثر نسبة بين الموجب و الأثر، فيجب أن يتميَّز الأثر عن غيره؛ لأنَّه إذا لم يتميَّز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره، فنبت أنَّ الأثر يجب تميَّزه عن غيره، و كلَّ متميَّز ثابت، فإذا الإيجاب يتوقَّف على ثبوت الأثر في نفسه، و ثبوت الأثر في نفسه متوقَّف على الإيجاب، فيلزم الدور.

ثمَّ أجب عنه: بأنَّ تميَّز المقدور عن غيره إنَّما هو في علم القادر لا في الخارج، و كلَّ متميَّز ثابت في العلم لا في الخارج، و ثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه، بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه، فانفكَّ الدور.

١. ب: طرفين.

٢. ب: يتوقَّف.

٣. ج: + أيضاً.

٤. ج: - في.

[الوجه الثالث للقائل بأن الواجب تعالى موجب بالذات]

الثالث: المقدور لا يخلو عن وجود أو عدم، فلو كان المؤثر قادراً فتمكّنه بالضرورة حال حصول أحد الطرفين؛ ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم، واللازم باطل؛ لأنّ الحاصل من الطرفين - سواء كان وجوداً أو عدماً - واجب، وإذا كان الحاصل من الطرفين واجباً كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعاً، فلا تكون الممكنة حال حصول أحد الطرفين متحقّقة؛ لاستحالة المُمكنة من الواجب و الممتنع.

و أجب: بأنّ ما ذكرتم يقتضي نفي الممكنة حال حصول أحد الطرفين، ونحن لا نقول بالمُمكنة من الطرفين حال حصول أحدهما، بل نقول المُمكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، أو نقول المُمكنة حاصلة في الحال بالنظر إلى ذات المقدور مع عدم الالتفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم؛ فإنّ المقدور من حيث ذاته من غير التفات إلى ما هو عليه من وجود أو عدم ممكن، والمُمكنة حاصلة بالنسبة إلى الممكن، ومع ما عليه من الوجود أو العدم واجب أو ممتنع، والمُمكنة غير حاصلة بالنسبة إلى المقدور من حيث هو موجود أو معدوم؛ فإنّه من حيث هو موجود أو معدوم واجب أو ممتنع، وكلّ منهما غير مقدور؛ لاستحالة التمكن من الواجب و الممتنع؛ فإنّ القادر متمكّن من إيجاد ذات المقدور، لا من إيجاد ذات المقدور الموجود أو المعدوم.

قيل على الأول: أنّ المُمكنة الحاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال محال؛ لأنّ الحصول في الاستقبال محال؛ لأنّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال، وحصول الاستقبال في الحال محال، فالحصول في الاستقبال محال؛ لأنّ امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط، فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدوراً، فلا يمكن المُمكنة في الحال من الإيجاد في الاستقبال.

و الجواب: أنّنا لا نسلم أنّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال، بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المُمكنة في الحال من الإيجاد في الاستقبال، واجتماع المُمكنة في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال؛ فإنّ حصول المُمكنة في الحال مع^١ حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع، ومع حصول الفعل في الحال ممتنع

الاجتماع، و المعترض جمع بين الحصولين - حصول المُكَنَّة و حصول الفعل في الحال - فيلزم المحال.

[الوجه الرابع للقائل بأن الواجب تعالى موجب بالذات]

الرابع: لو كان المؤثر قادراً لكان الفعل و الترك مقدورين؛ لأنَّ القادر يجب أن يكون متمكناً من الفعل و الترك، و اللازم باطل؛ لأنَّ الترك غير مقدور؛ لأنه نفي محض و عدم مستمر، و النفي المحض و العدم المستمر لا يكون مقدوراً و فعلاً.
و أجيب: بأنَّ القادر هو الذي يصحَّ منه أن يفعل و يصحَّ منه أن لا يفعل، لا أن يفعل الترك؛ فإنَّ انتفاء الفعل غير فعل الضد، أي: غير فعل الترك.

[قدرته تعالى على جميع الممكنات]

قال:

فرع: إنَّه تعالى قادر على كلِّ الممكنات؛ إذ الموجب للقدرة ذاته، و نسبتها إلى الكلِّ على السواء، و المصحَّح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين الجميع.
و قالت الفلاسفة: إنَّه تعالى واحد، و الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد، و قد سبق القول عليه.
و قال المنجمون: مدبِّر هذا العالم هو الأفلاك و الكواكب؛ لما شاهدوا من أنَّ تغيّرات الأحوال مرتبطة على تغيّرات أحوال الكواكب.
و أجيب: بأنَّ الدَّوران لا يقطع بالعلية؛ لتخلفها عنه في المضافين^١، و جزء العلة و شرطها و لازمها.

و قالت الثنوية: إنَّه لا يقدر على الشرِّ، و إلَّا لكان شريراً، و التزم.
و قالت المجوس: هو قادر عليه إلَّا أنَّه لا يفعله لحكمة، و نسبوا ما في العالم من الشرور إلى أهرمن.

و أجيب: بأنَّه مبني على الحسن و القبح العقليين، و سيأتي الكلام عليهما.^٢

١. س: المضافين.

٢. أ، س: - و قالت المجوس: هو قادر عليه إلَّا أنَّه لا يفعله لحكمة، و نسبوا ما في العالم من الشرور إلى أهرمن. و أجيب: بأنَّه مبني على الحسن و القبح العقليين، و سيأتي الكلام عليهما.

و قال النّظام: إنّه تعالى لا يقدر على القبيح؛ لأنّه يدلّ على الجهل أو الحاجة.
و جوابه: أنّه لا قبح بالنسبة إليه. و إن^١ سلّم، فالمانع حاصل، لأنّ القدرة زائلة.
و قال البلخي: إنّه لا يقدر على مثل فعل العبد؛ لأنّه طاعة أو سفه أو عبث.
و أجب: بأنّ هذه الأمور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلى العباد.
و قال أبو علي و ابنه: إنّه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العباد^٢، و إلّا لو أرادوه و كرهه
العباد^٣ لزم وقوعه و لا وقوعه؛ للداعي و الصارف^٤.
و أجب: بأنّ المكروه لا يقع إذا لم يتعلّق به إرادة أخرى.
أقول:

لما ذكر أنّه تعالى قادر فزع عليه أنّه قادر على كلّ الممكنات. مذهب أصحابنا أنّه تعالى قادر على
كلّ الممكنات، خلافاً لفِرَق سنشير إليهم و إلى تفصيل مذاهبهم.
لنا: أنّ الموجب للقدرة ذاته، و نسبتها إلى كلّ الممكنات على السواء؛ إذ لو اختصّت قدرته
بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه قادراً على البعض دون البعض إلى مخصّص، و هو محال. و
المصحّح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين جميع الممكنات؛ لأنّ ما عدا الإمكان منحصر في
الوجوب و الامتناع، و هما يحيلان المقدورية.
قيل: لقائل أن يقول: أعزّت بالبدية أنّ المخصّص محال هاهنا أم بالدليل؟ فإن قلت بالبدية فقد
كابرت، و إن قلت بالدليل فأين الدليل؟ غاية ما في الباب أن يقول: نحن ما نعرف جواز ثبوت
المخصّص أو امتناعه.

و الحقّ أن يقال: انتهاء كلّ الممكنات الموجودة إليه تعالى دليل على أنّه قادر على الكلّ^٥.
و قالت الفلاسفة: إنّه تعالى واحد لا يصدر عنه إلّا واحد. و قد سبق القول عليه حجة و جواباً.
و لقائل أن يقول لهم على وجه الإلزام: إنّه تعالى هو الوجود الخاصّ المعروض للوجود المطلق
عندكم، ففيه حيثان، فيجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد.

١. أ: لن.

٢. أ: العبد. س: مقدوره.

٣. أ، س: العبد.

٤. أ، س: للصارف.

٥. ب: كلّ الممكنات.

لا يقال: الوجود المطلق اعتباري، و الأمر الاعتباري لا يكون مؤثراً.

لأننا نقول: الأمر الاعتباري وإن لم يجز أن يكون مؤثراً، لكنّه جاز أن يكون شرطاً لتأثير المؤثر كما ذكرتم في المصادر الأول؛ فإنكم جوزتم أن يكون الإمكان والوجوب بالغير اللذان من الأمور الاعتبارية شرطاً لتأثير المؤثر، وباعتبارهما يصدر من الواحد الكثرة.

وقال المنجمون: مدبر هذا العالم - أي: عالم العنصریات، وهو ما تحت فلك القمر - هو الأفلاك والكواكب وأوضاعها؛ لما نشاهد من أنّ تغیرات أحوال هذا العالم مرتبطة بتغیرات أحوال الكواكب وأوضاعها.

وأجيب عنه: بأن غاية ما ذكرتم أنّ تغیرات أحوال هذا العالم مرتبة^٢ على تغیرات أحوال الكواكب وأوضاعها، وهو الدوران، والدوران لا يقطع بعلة المدار للدائر؛ لتخلف العلية عن الدوران في المضافين؛^٣ فإنّ كلّاً من المضافين^٤ مرتّب على الآخر وجوداً و عدماً، فيكون الدوران ثابتاً بينهما، مع أنّ أحدهما ليس بعلة للآخر. وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة و شرطها و لازمها، و بين المعلول و المشروط و الملزوم، إذا كان جزء العلة و شرطها و لازمها مساوية في الوجود للمعلول و المشروط و الملزوم، مع أنّ جزء العلة و شرطها و لازمها ليس بعلة.

وقالت الثوية و المجوس: إنّّه تعالى لا يقدر على الشرّ، و إلّا لكان شريراً.

وقال الإمام^٥ في تعليل مذهبهم^٦: لأنّ^٧ فاعل الخير خيّر و فاعل الشرّ شرير، و الفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيراً و شريراً.

وقال صاحب التلخيص^٨: يقولون إنّ فاعل الخير يزدان و فاعل الشرّ أهرمن، و يعنون بهما ملكاً و

١. ب: أوضاعها.

٢. ب: مترتبة.

٣. ج: المتضايقين.

٤. ج: المتضايقين.

٥. انظر: المحضّل: ١٧-٤-١٨؛ التفسير الكبير ٢٢: ١٣١؛ المطالب العالية ٢: ١٤٧.

٦. أ: - في تعليل مذهبهم.

٧. ب: - لأنّ.

٨. انظر: تلخيص المحضّل: ٣٠٠.

شيطاناً، والله تعالى مثزه عن فعل الخير والشر. و المانوية يقولون: إن فاعلهما النور والظلمة. و الديصانية يذهبون إلى مثل ذلك. و الجميع يقولون: إن الخير هو الذي يكون جميع أفعاله خيراً و الشرير هو الذي يكون جميع أفعاله شراً، و محال أن يكون الفاعل واحداً^١ و أفعاله كلها خير و شرّ معاً. و قال الإمام^٢: الجواب: إن عنيتم بالخير و الشرير موجد الخير و الشر، فلم قلتم إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلاً لهما؟ و إن عنيتم به غيره فيتوه.

قال^٣ صاحب التلخيص^٤: لم يتعرض الإمام لإبطال ذلك، بل جوّز أن يكون فاعلهما واحداً. و جوابهم: أن الخير و الشر لا يكونان لذاتيهما خيراً و شراً، بل بالإضافة إلى غيرهما، و إذا أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلى واحد خيراً و بالقياس إلى غيره شراً أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً، و هو معنى قول المصنّف: «و التّزم»^٥.

و قال النظام: إنّه تعالى لا يقدر على فعل^٦ القبيح؛ لأنّ فعل^٧ القبيح محال، و المحال غير مقدور. أمّا أنّ فعل^٨ القبيح محال؛ فلاّهُ يدلّ على جهل الفاعل أو حاجته، و هما محالان على الله تعالى، و المؤدّي إلى المحال محال. و أمّا أنّ المحال غير مقدور؛ فلاّهُ المقدور هو الذي يصحّ إيجاده، و ذلك يستدعي صحّة الوجود، و الممتنع ليس له صحّة الوجود.

و جوابه^٩: أنّه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى. و إن سلّم أنّ القبيح قبيح مطلقاً، و لكنّ المانع من فعله متحقّق؛ لا أنّ القدرة زائلة؛ لأنّ القبيح حيثنذ يكون محالاً لغيره، و المحال لغيره ممكن لذاته، و الممكن لذاته مقدور، فكونه مقدوراً لا ينافي كونه محالاً لغيره.

١. ب، ج: فاعل واحد.

٢. انظر: المحض: ١٨ ٤.

٣. ج: و قال.

٤. انظر: المحض: ٣٠٠.

٥. ب: ألزم.

٦. ج: - فعل.

٧. ج: الفعل.

٨. ج: الفعل.

٩. ب، ج: و الجواب.

وقال البلخي: إنَّه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد- أي: مقدوره- لأنَّ مقدور العبد إمَّا طاعة أو سفه أو عبث، وذلك على الله تعالى محال.

و أجيب: بأنَّ الفعل في نفسه حركة أو سكون، و كونه طاعة أو سفهاً أو عبثاً اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلى العبد؛ فإنَّها تعرض للفعل من حيث إنَّه صادر عن العبد، والله تعالى قادر على مثل ذات الفعل^١.

وقال أبو علي الجبائي و ابنه أبو هاشم: إنَّ الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد، وليس بقادر على نفس مقدور العبد؛ لأنَّ المقدور من شأنه أن يوجد عند توقُّر دواعي القادر، و أن يبقى على العدم عند توقُّر صوارفه، فلو كان نفس مقدور العبد مقدوراً لله تعالى فلو أراد الله تعالى مقدور العبد و كرهه العبد لزم وقوعه لتحقُّق الداعي^٢، و لزم لا وقوعه لتحقُّق الصارف.

و أجيب: بأنَّ المكروه لا يقع عند وجود الصارف إذا لم يتعلَّق به إرادة أخرى تستقل. و التحقيق أنَّه يمكن كون المقدور مشتركاً بين القادرين إذا أخذ من حيث هو غير مضاف إلى أحدهما، أمَّا بعد الإضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث^٣ تلك الإضافة، و المقدور^٤ غير المضاف يمكن إضافته إلى كلِّ واحد منهما على سبيل البدل، و هو المراد من كون مقدور أحدهما مقدوراً للآخر^٥.

١. د: ذلك الفعل.

٢. ج: الدواعي، و هي إرادة الله

٣. ب: + هو.

٤. ب: فالمقدور.

٥. أ: مقدور الآخر.

[المبحث الثاني: في أنه تعالى عالم]

قال:

الثاني: في ^١ أنه تعالى عالم. و يدلّ عليه وجوه:

الأول: أنه مختار، فيمتنع توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم.

الثاني: أن من تأمل أحوال المخلوقات و تفكر تشريح الأعضاء و منافعها و هيئة الأفلاك و الكواكب ^٢ و حر كاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها، و ما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن إقدار الله تعالى إياها و إلهامه لها.

الثالث: أن ذاته تعالى هوية مجزدة حاضرة له، فيكون عالماً بها؛ إذ العلم ^٣ حضور الماهية المجزدة، و هي مبدأ جميع الموجودات، و العالم بالمبدأ عالم بما دونه؛ لأنّ من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره، و ذلك يتضمّن العلم به، فيكون عالماً بالجميع.

الرابع: أنه تعالى مجزّد، و كلّ مجزّد يجب أن يعقل ذاته و سائر المجزّدات؛ لأنّه يصحّ أن يعقل، و كلّ ما يصحّ أن يعقل يمكن أن يعقل ذاته ^٤ مع غيره، فيكون حقيقته مقارنة له؛ إذ التعقل يستدعي حضور ماهية في العاقل، و صحّة المقارنة لا يشترط فيها كونها في العقل؛ لأنّه مقارنتها للعقل ^٥، و الشيء لا يكون شرطاً في نفسه، فيصحّ اقتران ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة، و لا معنى للتعقل إلّا ذلك. و كلّ من يعقل غيره أمكنه أن يعقل كونه عاقلاً له، و ذلك يتضمّن كونه عاقلاً لذاته، و كلّ ما يصحّ للمجزّد وجب حصوله له؛ إذ القوّة من لواحق المادّة، لا سيّما في حق الله تعالى؛ فإنّه واجب الوجود من جميع جهاته.

و الوجهان الأخيران معتمد الحكماء، و فيهما نظر.

أقول:

١. - في.

٢. - و الكواكب.

٣. س. + هو.

٤. أ. س. - ذاته.

٥. أ. في العقل.

٦. أ. شرط نفسه. س. شرطاً لنفسه.

المبحث الثاني: في أَنَّ الله تعالى عالم. و يدلّ عليه وجوه أربعة:

الأول: أَنَّ الله تعالى فاعل مختار لما مرّ، وكلّ فاعل مختار يمتنع توجّه قصده إلى ما ليس بمعلوم؛ لأنّ الفاعل المختار هو الذي يفعل بحسب القصد، فيمتنع توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم، فالله تعالى يمتنع توجّه قصده إلى ما ليس بمعلوم، فيكون مقدوره معلوماً، فيكون عالماً.

الثاني: أَنَّ أفعاله تعالى محكمة متقنة؛ لأنّ من تأمل في أحوال المخلوقات و تفكّر في تشريح الأعضاء و منافعها و في هيئة الأفلاك و حركاتها و أوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها. قوله: «و ما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن إقدار الله تعالى إياها و إلهامه لها» إشارة إلى جواب دخل.

تقرير الدخل: أَنَّ إحكام الفعل - أي: كونه ذا ترتيب لطيف و تأليف عجيب - لا يدلّ على حكمة موجدتها؛ فإنّ الحيوانات منها ما يرى من عجائب أفعالها و ترتيبها اللطيف و تأليفها الغريب، كفعل النحلة من بناء البيوت المسدّسة مع كثرة ما فيها من الإحكام و الإنتقان، مع أنّها ليست بحكيمة. تقرير الجواب: أَنَّ ما يرى من عجائب أحوال الحيوانات، فهو من إقدار الله تعالى إياها على تلك الأفعال و إلهامه لتلك الحيوانات بأن تفعل تلك الأفعال، قال الله تعالى: ﴿و أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (النحل: ٦٨)، و كلّ من كان أفعاله محكمة متقنة، فهو عالم؛ فإنّ أمثال ذلك لا يصدر عنّ لا علم له، و لا يتكرّر وقوع الفعل المحكم المتقن ممّن هو جاهل.

الثالث: أَنَّ ذاته تعالى هيّة مجرّدة عن المادّة و لواحقها حاضرة له، فيكون عالماً بذاته؛ لأنّ العلم حضور الماهيّة المجرّدة عن المادّة و لواحقها عند المجرّد، و ذاته تعالى مبدأ لجميع الموجودات؛ لأنّه قادر على كلّ الممكنات موجد لها، و العالم بالمبدأ عالم بما له المبدأ؛ لأنّ من علم ذاته علماً تاماً علم لوازمه التي هي بلا واسطة^١، و من جملتها أنّه مبدأ لغيره، فعلم كونه مبدأ لغيره، فمن علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره، و ذلك يتضمّن العلم بالغير الذي هو ذو المبدأ، فيكون عالماً بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسيّية النازلة من عنده؛ إمّا طويلاً كسلسلة المسيّية المرتبة المنتهية إليه في

ذلك الترتيب، أو عرضاً كسلسلة الحوادث التي تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه، وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى.

الرابع: أنه تعالى مجرّد عن المادّة و لواحقها قائم بذاته لما سبق، و كلّ مجرّد قائم بذاته يجب أن يعقل ذاته و سائر المجرّدات؛ لأنّ كلّ مجرّد قائم بذاته يصحّ أن يعقل؛ لأنّ كلّ مجرّد قائم بالذات يكون منزهاً عن الشوائب الماديّة مقدّساً عن العلائق الغريبة التي لا تلزم ماهيّته عن ماهيّته، و كلّ ما هو كذلك فمن شأن ماهيّته أن تصير معقولة لذاتها؛ لأنها لا تحتاج إلى عمل يعمل بها حتّى تصير معقولة؛ فإن لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل الذي من شأنه أن يعقلها، فكلّ مجرّد قائم الذات يصحّ أن يعقل^١، و كلّ ما يصحّ أن يعقل يمكن أن يعقل مع غيره؛ لأنّ كلّ ما يصحّ أن يعقل يمتنع أن ينفكّ تعقله عن صحّة الحكم عليه بالوجود و الوحدة و ما يجري مجراها من الأمور العامة المعقولة. و الحكم بشيء على شيء يستدعي تعقلهما معاً، فكلّ ما يصحّ أن يعقل^٢ يمكن أن يعقل مع غيره، و كلّ ما يمكن أن يعقل مع غيره يصحّ أن يكون مقارناً لمعقول آخر، و كلّ ما يصحّ أن يقارن معقولاً آخر يصحّ أن يكون مقارناً له إذا وجد في الخارج قائم الذات؛ لأنّ صحّة المقارنة المطلقة لم تتوقّف على المقارنة في العقل؛ فإنّ صحّة المقارنة المطلقة هي إمكان المقارنة المطلقة، و إمكان المقارنة المطلقة التي هي أعم من المقارنة في العقل متقدّم على المقارنة المطلقة المتقدّمة على المقارنة في العقل، و المتقدّم على المتقدّم على الشيء متقدّم على ذلك الشيء، فصحّة المقارنة المطلقة غير متوقّفة على المقارنة في العقل و غير مشروطة بها، و إلّا يلزم الدور و كون الشيء شرط نفسه^٣، هذا خلف.

فثبت أنّ صحّة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل؛ لأنّ كونها في العقل مقارنتها في العقل، فلو اشترط في صحّة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم أن يكون مقارنتها في العقل شرطاً لمقارنتها في العقل؛ لأنّ شرط المتقدّم شرط المتأخّر، و الشيء لا يكون شرط نفسه، فيصحّ مقارنته لمعقول آخر في الخارج، فإذا وجد في الخارج - و هو قائم بذاته - يكون صحّة مقارنته المطلقة التي

١. ب: + ذلك.

٢. ب: + وحدد.

٣. ج: شرطاً لنفسه.

لا تتوقف على المقارنة في العقل بأن يحصل المعقول الآخر فيه حصول الحال في المحل. وذلك؛ لأنه إذا كان مجرداً قائم الذات امتنع أن يكون مقارنته للغير بحلوله فيه أو حلولهما في ثالث، والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة، وامتنع منها اثنان، فتعين أن يكون صحة المقارنة بالثالثة، وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال.

ثبت أن كل ما يصح أن يعقل إذا وجد في الخارج و كان مجرداً قائم الذات يصح أن يقارنه معقول آخر مقارنة المحل للحال، وكل ما هو كذلك يصح أن يكون عاقلاً لذلك الغير؛ إذ لا معنى للتعقل إلا مقارنة المعقول في الموجود المجرد القائم بالذات، فكل مجرد قائم بالذات^١ يصح أن يكون عاقلاً لغيره، وكل من يصح أن يكون عاقلاً لغيره أمكنه أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأن تعقله لذلك الغير يستلزم إمكان تعقل أنه يعقل ذلك الغير، وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم، فصحة تعقله للغير يستلزم صحة إمكان تعقل أنه يعقل ذلك الغير، وصحة الإمكان تستدعي الإمكان، فيمكن تعقل أنه يعقل ذلك الغير، فتعقل أنه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته؛ لأن تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه و المحكوم به، فإمكان تعقل أنه يعقل ذلك الغير يستلزم إمكان تعقل ذاته.

ثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلاً لذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأن تعقله لذاته إما حصول ذاته أو حصول مثاله. والثاني باطل؛ لامتناع حصول مثاله فيه، وإلا يلزم اجتماع المثليين، وهو محال، فتعين أن يكون تعقله هو حصول ذاته. وذاته دائماً حاصل لا يغيب عنه، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته دائماً. ويجب أن يكون عاقلاً لغيره من المعقولات؛ لأن كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل؛ لأن القوة من لواحق المادة، لا سيما في حق الله تعالى؛ فإنه واجب الوجود من جميع جهاته.

و الوجهان الأخيران معتمد الحكماء. قال المصنف: وفيهما نظر. أما في الأول منهما؛ فلا كما لا نسلم

١. ب: يقارن لمعقول.

٢. ج: قائم الذات.

أن ذاته حاضرة له؛ لأنَّ حضور^١ الشيء للشيء يقتضي شيئين^٢، ويمتنع أن يكون الشيء شيئين. وأيضاً: العلم هو حصول صورة الشيء في العالم، ويمتنع حصول الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه. ولئن سلّم أنّه عالم بذاته ولكن لا نسلم أنّه عالم بالمبدأ؛ فإنَّ كونه مبدأ لغيره صفة إضافية، و العلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الإضافية. ولئن سلّم أنّه عالم بما هو مبدأ له بلا واسطة، و لكن لا نسلم أنّه عالم بجميع الموجودات؛ فإنَّ العلم بما هو مبدأ له بلا واسطة^٣ لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده.

وأما في الثاني منهما؛ فلائنا لا نسلم أن كلَّ مجرد يصحّ أن يعقل؛ فإنّه يجوز^٤ أن يكون بعض المجردات يمتنع أن يعقل؛ فإنَّ ذات واجب الوجود مجرد^٥ ويمتنع أن يعقل على رأيكم. ولئن سلّم أن كلَّ مجرد يصحّ أن يعقل ولكن لا نسلم أن كلَّ ما يصحّ أن يعقل وحده يصحّ أن يعقل مع غيره؛ لاحتمال أن يكون بعض المجردات لا يصحّ أن يعقل مع غيره. ولئن سلّم أن كلَّ المجردات يصحّ أن يعقل مع غيره ولكن لا نسلم أنّه يصحّ أن يعقل مع سائر المعقولات. ولئن سلّم ذلك ولكن لا نسلم أن صحّة مقارنته لمعقول آخر غير مشروط بكونها في العقل؛ فإنَّ مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل؛ فإنَّ الأولى مقارنة الحالين في محل^٦ والثانية مقارنة الحال للمحلّ، فجاز أن يكون صحّة الأولى مشروطة بالثانية. ولئن سلّم ذلك ولكن لا نسلم أن كلَّ ما يصحّ للمجرد وجب حصوله بالفعل، ولا نسلم أن القوّة من لواحق المادّة.

واعلم: أن الوجهين على الوجه الذي ذكرنا^٧ في الشرح اندفع عنهما أكثر هذه الأنظار.

١. ج: حصول.

٢. أ، ب: الشيئين.

٣. ج: بلا وسط.

٤. أ: يصحّ.

٥. ب: - و.

٦. أ، ب: وإن.

٧. أ: بعض.

٨. ب: المحل.

٩. أ: ذكر.

[احتجاج النافين لعلمه تعالى]

قال:

احتج المخالف بوجوده:

الأول: أنه لو عقل شيئاً عقل ذاته؛ لأنه يعقل أنه عقله، وهو محال؛ لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وحصول الشيء في نفسه.
و نوقض بتصور الإنسان نفسه. ثم أجيب عنه: بأن علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقاً خاصاً.

الثاني: أن علمه لا يكون ذاته؛ لما سذكروه، فهو صفة قائمة بذاته لازمة له، فيكون ذاته قابلاً و فاعلاً معاً. وقد سبق الجواب عنه.

الثالث: لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصاً لذاته ومستكملاً بغيره، وإن لم تكن لزمت تنزيهه عنه إجماعاً.

و أجيب: بأن كمالها لكونها صفة ذاته، لا كمال ذاته من حيث إنه متصف بها.

أقول:

احتج المخالف - أي: النافي لأنه تعالى عالم - بوجه ثلاثة:

الأول: أنه تعالى لا يعقل شيئاً؛ لأنه لو عقل شيئاً لعقل ذاته، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

أما الملازمة؛ فلا لأنه لو عقل شيئاً لعقل^١ أنه يعقل^٢ ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لما مرّ، وفي ضمن ذلك عقله لذاته.

و أما بطلان اللازم؛ فلأن التعقل إنما هو إضافة بين العاقل والمعقول أو حصول صورة المعقول في العاقل، و أياً ما كان يستحيل أن يكون الشيء عاقلاً لذاته. أما الأول؛ فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه؛ لاستلزام النسبة تغير المتتبيين. و أما الثاني؛ فلاستحالة حصول الشيء في نفسه.

و نوقض^٣ بتصور الإنسان نفسه؛ فإنه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم أن لا يعقل شيء ذاته، و اللازم باطل؛ فإن الإنسان يتصور نفسه.

١. ج: يعقل.

٢. أ: تعقل.

٣. ج: + أولاً.

ثم أُجيب عنه: بأنَّ علمه تعالى بذاته صفة قائمة بذاته متعلّقة بذاته تعلّقاً خاصّاً، وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته، فلم يلزم من تعقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه.

و الحقّ أنّ علمه لذاته هو عين ذاته، والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة إلى علمه تعالى بذاته، والتغاير بالاعتبار، كما سنبيّن إن شاء الله تعالى.

الثاني: أنّ علمه تعالى لا يكون عين^١ ذاته لما سنذكره، فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له، فيكون ذاته قابلاً له و فاعلاً له^٢.

وقد سبق الجواب عنه، وهو أنّه لا امتناع في أن يكون ذاته تعالى قابلاً و فاعلاً.

الثالث: أنّه تعالى ليس بعالم؛ لأنّ العلم إما أن يكون صفة كمال أو لا يكون صفة كمال، وأياً ما كان يتمتع أن يتّصف به. أمّا الأول؛ فلاّ أنّه لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصاً لذاته ومستكماً بغيره- أي: بالعلم^٣ الذي هو صفة كمال- وهو محال، وإن لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه تعالى عنه إجماعاً؛ لأنّ ذاته تعالى يستحيل أن يتّصف بالنقص^٤.

وأجيب: بأنّ العلم صفة كمال، و يتمتع كون^٥ الموصوف به ناقصاً لذاته ومستكماً بغيره؛ لأنّ كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى، لا أنّ هذه الصفة كمال ذاته من حيث إنّّه تعالى متّصف بها.

[علمه تعالى بكلّ المعلومات كما هي]

قال:

فرعان؛ الأول: أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات كما هي؛ لأنّ الموجب لعالميته ذاته، ونسبة ذاته إلى الكلّ على السواء، فما أوجب كونه عالماً بالبعض أوجب كونه عالماً بالباقي.

١. أ: - عين.

٢. ب: - له.

٣. ب: العلم.

٤. أ: بالنقصان.

٥. ج: أن يكون.

وقيل: يعلم الجزئيات بوجه كلي؛ إذ لو علمها جزئياً فعند تغيّر المعلوم يلزم الجهل أو التغيّر في صفاته.

قلنا: يتغيّر الإضافة والتعلّق، دون العلم.

وقيل: لا يعلم ما لا يتناهى؛ لأنه ليس بمتميّز والمعلوم متميّز، ولأنّه يستلزم علوماً لا نهاية لها. قلنا: المعلوم كلّ واحد منها، والعلم القائم بذاته صفة واحدة، والاّ نهاية في التعلّق^١ والمتعلّق.

أقول:

ذكر فرعين على القول بأنّه تعالى عالم. الأوّل: أنّه تعالى عالم بكلّ المعلومات كما هي؛ لأنّ الموجب لعالميته تعالى ذاته. ونسبة ذاته إلى كلّ المعلومات على السواء، فلمّا^٢ أوجب ذاته كونه عالماً بالبعض أوجب كونه عالماً بالباقي؛ لأنّه لو اختصّت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه عالماً بالبعض دون البعض إلى مخصّص، وهو محال.

قيل: لقاتل أن يقول: أعرفت بالبدية أنّ المخصّص هاهنا محال أم بالدليل؟ فإن قلت بالبدية فقد كابر، وإن قلت بالدليل فأين الدليل؟ غاية ما في الباب أن تقول: ما عرفت جواز ثبوت المخصّص أو امتناعه.

والحقّ أنّه تعالى عالم بالكليات والجزئيات؛ الكليات على الوجه الكلي، والجزئيات على الوجه الجزئي كما سبق.

وقيل: يعلم الجزئيات على الوجه الكلي - أي: يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات - أي: يعلم الجزئيات من حيث هي طبائع مجرّدة عن المخصّصات من حيث تجب بأسبابها، ليكون الإدراك مع كونه كلياً يقينياً غير ظني منسوبة إلى مبدء طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك، لا أنّها غير موجودة في غير ذلك الشخص، بل مع تجويز أنّها موجودة في غيره.

والمراد أنّ تلك الجزئيات إنّما تجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضاً، ثمّ تتخصّص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ، كالكسوف الجزئي؛ فإنّه قد يعقل وقوعه بسبب توالي أسبابه الجزئية و

١. أ: +. كان.

٢. د: بالتعلّق.

٣. ج: فلو.

إحاطة العقل بها و تعقلها كما يعقل الجزئيات، و ذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها^١ الذي يحكم^٢ به أنه وقع الآن أو قبله أو بعده، بل مثل أن يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر، و هو جزئي^٣ ما^٤ وقت كذا، و هو جزئي^٥ ما في مقابلة كذا.

ثم ربما وقع ذلك الكسوف و لم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع، و إن كان معقولاً له على الوجه الأول؛ لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك و يزول مع زواله، و ذلك الإدراك الأول يكون ثابتاً الدهر كله؛ و إن كان علماً بجزئي، و هو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في أول الحمل مثلاً و بين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في وقت معين من زمان كونه في أول الحمل، كالوقت الذي من شأن القمر فيه من أول الحمل عشر درجات؛ فإنه يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمراً ثابتاً قبل وقت الكسوف و معه و بعده.

و الاحتجاج على أنه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات؛ بأنه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي كما لو علم كون زيد في الدار الآن، فعند تغير المعلوم - أي: عند خروج زيد من الدار - يلزم الجهل أو التغير في صفاته؛ لأنه إن بقي العلم الأول لزوم الجهل، و إن لم يبق العلم الأول يلزم التغير في صفاته.

أجاب المصنف: بأن لا نسلم أنه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الأول لزوم الجهل، و إنما يلزم ذلك لو لم يتغير الإضافة و التعلق دون نفس العلم، و هو ممنوع؛ فإنه عند تغير المعلوم تتغير الإضافة و التعلق و لم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية، فلا يلزم الجهل و لا التغير في صفاته، بل التغير في إضافة الصفة و تعلقها، و لا استحالة في ذلك؛ فإن تغير الإضافات واقع؛ فإن الله تعالى كان قبل كل حادث، ثم يصير معه، ثم يصير بعده، و التغير في الإضافات^٥ لا يوجب التغير في الذات، فكذا هاهنا كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه و بين ذلك المعلوم، فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط.

١. ج - لها. ب: لنا.

٢. ب: نحكم.

٣. ب: + في.

٤. أ: شأنه.

٥. أ: الإضافة.

و لقاتل أن يقول: العلم حصول صورة متقررة مقتضية لإضافته إلى المعلوم^١، فتغير^٢ بتغير المعلوم؛ فإن العالم يكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار؛ لأن العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين، ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الأول؛ فإن من علم أن شيئاً ليس بموجود^٣ ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس^٤، فتغير الإضافة والصفة المضافة معاً؛ فإن كون العالم عالماً بشيء ما يختص الإضافة به، حتى أنه إذا كان عالماً بمعنى كلي لم يكف ذلك بأن يكون عالماً بجزئي، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه إضافة مستأنفة، وهيئة للنفس مستجدة^٥ لها إضافة مستجدة^٦ مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها، فإذا اختلف حال المعلوم من عدم وجود وجب أن يختلف حال العالم الذي له العلم، لا في إضافة العلم نفسها فقط، بل فيها وفي العلم الذي يلزمه تلك الإضافة أيضاً.

و الحق أنه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين.

وقيل: إنه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى؛ لأن ما لا يتناهى ليس بمتميز، وكل معلوم متميز، فما لا يتناهى ليس بمعلوم، فلا يعلم الباري تعالى ما لا يتناهى، وإلا لكان ما لا يتناهى معلوماً، هذا خلف. ولأنه لو كان عالماً بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية^٧، واللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أن العلم بكل معلوم يغير العلم بغيره؛ لأنه يمكن أن يكون الشيء معلوماً وغيره لا يكون معلوماً، فلو كانت المعلومات غير متناهية تكون العلوم أيضاً غير متناهية. وأما بطلان اللازم؛ فلأنه يلزم أن يكون في العالم موجودات غير متناهية، وهو محال.

أجاب المصنف عن الأول: بأن المعلوم كل واحد منها، فيكون كل واحد منها متميزاً، وكل واحد منها متناه. وعن الثاني: بأن العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة، لكن تعلقاته غير متناهية وكذا

١. ج: معلوم.

٢. ج: يتغير. أ: ويتغير. ب: فيتغير العلم.

٣. ج: بأيس.

٤. ب: يحدث.

٥. ب، ج: مستحدثة.

٦. ب: مستحدثة.

٧. ب: متناه.

متعلقاته، و اللانهاية في التعلق و المتعلق جائز.

و لقائل أن يقول على الجواب الأول: الدعوى أن الله تعالى عالم بغير المتناهي، فغير المتناهي معلوم و كلّ معلوم متميّز، فغير المتناهي متميّز، و تسليم أن كلّ متميّز متناه يلزمه أن غير المتناهي متناه. فالصواب أن يمنع الكبرى بأن المتناهي و غير المتناهي معلومان، و لا يلزم منه تناهي غير المتناهي. و لقائل أن يقول على الجواب الثاني: أن العلم بكلّ شيء مغاير للعلم بغيره، فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة.

[مغايرة علمه تعالى لذاته]

قال:

الثاني: أنه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافاً لجمهور المعتزلة، و غير متّحد به خلافاً للمشائين، و كذا قدرته.

لنا: البديهة تفرّق بين قولنا: ذاته، و بين قولنا: ذاته^١ عالم قادر. و أيضاً: العلم إمّا إضافة مخصوصة، و هي التي سماها الجبائيان عالمية، أو صفة تقتضي تلك الإضافة و هي مذهب أكثر أصحابنا، أو صور المعلومات القائمة بأنفسها و هي المثل الأفلاطونية، أو بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء، و أيّاً ما كان فهو غير ذاته، و فساد الاتحاد قد سبق ذكره. احتجّوا بوجوه: الأول: لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضية لها، فيكون قابلاً و فاعلاً معاً، و هو محال. قلنا: ^٢ سبق جوابه.

الثاني: لو قام بذاته صفة و كانت قديمة لزم كثرة القدماء، و القول بها كفر بالإجماع، ألا ترى أنه تعالى كفر النصارى بتثليثهم، و هو إثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود و العلم و الحياة، فما ظنك بمن أثبت ثمانية أو تسعة؟ و لزم التركيب في ذاته؛ لأنه يشارك الصفة في قدمه و يتميّز عنها بخصوصية، و إن كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته.

و أجب: بأن القول بالدوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة. و النصارى و إن سمّوا ما أثبتوه صفات إلا أنهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة؛ لأنهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة - أعني العلم^٣ - إلى بدن عيسى عليه السلام، و المستقلّ بالانتقال هو الذات، و القدم عديمي، فلا

١. د - ذاته.

٢. س: + قد.

٣. س: - أعني العلم.

يلزم التركيب من الاشتراك فيه.

الثالث: عالمية الله تعالى وقادريته واجبة، فلا يعلل بعلمه^١ قدرة.

و أجيب: بأن العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له، لا بداتها ليمتنع التعليل، و كذا القادرية.

الرابع: لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في أن يعلم و يقدر إلى الغير، و هو محال.

و أجيب: بأن ذاته تعالى اقتضت صفتين موجبتين للعلقات العلمية و الإيجادية^٢؛ فإن أردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نسلم استحالاته، و إن أردتم غيره فبينوه.
أقول:

الفرع الثاني: أنه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافاً لجمهور المعتزلة، و غير متّحد به خلافاً للمشائين؛ فإنهم قالوا العلم متّحد بالعالم، و كذا قادر بقدرة مغايرة لذاته. و لنحرّر أولاً محلّ النزاع، و نشير إلى ما ذهب إليه كلّ طائفة.

اعلم: أنّ نفاة الأحوال من أصحابنا زعموا أنّ العلم نفس العالمية و القدرة نفس القادرية، و هما صفتان زائدتان على الذات. و زعم أبو علي الجبائي و ابنه أبو هاشم أنّ العالمية و القادرية زائدتان ليستا بموجودتين و لا معدومتين، و هما معلولتان للعلم و القدرة اللذين ليسا بزائدتين على الذات. و عند أصحابنا العلم و القدرة زائدتان على الذات موجودان.

و أبو هاشم ذهب إلى أنّهما من قبيل الأحوال، و الحال لا يعلم و لكن يعلم الذات عليها. و عندنا أنّ هذه الأمور معلومة في أنفسها. و أبو علي الجبائي يسلم أنّها معلومة.

و مثبتوا الحال من أصحابنا زعموا أنّ عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى، و ذلك المعنى هو العلم. و نفاة الأحوال من أصحابنا لم يذهبوا إلى أنّ العالمية معللة بمعنى هو العلم، بل ذهبوا إلى أنّ العلم نفس العالمية؛ لأنّ الدلالة ما دلّت إلا^٣ على إثبات أمور زائدة على الذات، و أمّا على الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة، لا في الشاهد و لا في الغائب.

١. س: + لا.

٢. أ: الاتحادية. س: الإيجادية.

٣. أ: - إلا.

قال الإمام^١: قول أبي هاشم «إنّ الحال لا يعلم» باطل قطعاً؛ لأنّ ما لا يتصوّر في نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره.

قال صاحب التلخيص^٢: فيه نظر؛ لأنّه إن كان المراد أنّ ما لا يتصوّر بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم؛ لأنّ النسب لا تتصوّر بانفرادها وقد تصدق بثبوتها لغيرها، وإن كان المراد أنّ ما لا يتصوّر أصلاً، فهو حقّ.

واعلم: أنّ الظاهر من قول أبي هاشم أنّ الحال لا يعلم^٣ نفسه ولكن يعلم الذات عليه، وحينئذ يكون ما قاله الإمام حقّاً.

وأما الفلاسفة فلما اعتقدوا أنّه تعالى لا يصدر منه اثنان - لكونه واحداً حقيقياً لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له - اختلفوا، فالقدماء منهم نفوا العلم عنه تعالى حذراً من لزوم كونه قابلاً وفاعلاً، وأفلاطون ذهب إلى قيام الصور المعقولة بذواتها؛ حذراً من نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه قابلاً وفاعلاً، والمشّائون ذهبوا إلى أنّ العاقل يتحد بالمعقول؛ حذراً من نفي العلم ومن لزوم كونه تعالى قابلاً وفاعلاً ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها.

والشيخ أبو علي بن سينا أثبت العلم لله تعالى؛ لأنّه مجرّد وكلّ مجرّد عالم، وأبطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد المعقولات بعضها ببعض، وسلم أنّ واجب الوجود يعقل كلّ شيء، فقال^٤:

لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته، وكان ذاته قيوماً - أي: علّة للممكنات - لزم قيوميته تعقّل

١. انظر: المحض: ٤٢٢.

٢. انظر: المحض: ٣٠٣.

٣. ج: + في.

٤. هو: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠-٤٢٨ق)، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. نشأ وتعلّم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همدان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارى. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلى همدان، فمرض في الطريق، ومات بها. راجع عنه: تاريخ الحكماء ٣٦٧-٣٧٥: الأعلام ٢: ٢٤١-٢٤٢؛ البداية والنهاية ١٢: ٤٢-٤٣؛ شذرات الذهب

٥: ١٣٢-١٣٧.

٥. انظر: الإشارات والتهيهات: ٣٢٩.

الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته، فتعقله للكثرة لازم معلول له؛ لأن العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول، فصور الكثرة التي هي معقولاته لازمة متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن علته، لا داخله في الذات مقومة إياه، وجئت أيضاً بكثرة المعقولات على ترتيب، وكثرة اللوازم من الذات - مباينةً أو غير مباينة - لا تنافي وحدة علتها الملزومة إياها - أي: وحدة الذات - سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلّة أو مباينة له، والأول تعالى يعرض له كثرة لوازم إضافية^١ وغير إضافية وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرت أسماؤه، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته. والحاصل أن الواجب واحد، و وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه.

وقد اعترض عليه^٢ بأن القول بتقرّر لوازم الأول تعالى في ذاته قولٌ بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً، وقولٌ بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية؛ فإن صور المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية، وقولٌ بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة؛ فإن صور المعقولات^٣ معلولة له ومتكثرة. وقولٌ بأن معلوله الأول غير مباين لذاته؛ لأنه حينئذ معلوله الأول صورة العقل الأول المتقررة في ذاته. وقولٌ بأنه تعالى لا يوجد شيئاً في الأعيان ممّا يباينه بذاته، بل بتوسط الأمور الحالة فيه. وهذه كلّها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء.

وللشيخ أن يقول: لا محذور في شيء من هذه الأمور. وذلك؛ لأنه تعالى هو الوجود الخاص المعروف للوجود المطلق، فله جهتان: جهة وجوده الخاص الذي هو حقيقته، وجهة وجوده المطلق الذي هو من لواحقه، ولا يستحيل حينئذ أن يكون قابلاً و فاعلاً لصور المعقولات المترتبة، ولا يستحيل أيضاً أن يتقرّر في ذاته صفات حقيقية، ولا أن يكون محلاً لمعلولاته، ولا أن يكون معلوله الأول غير مباين لذاته، ولا أن لا يوجد شيئاً في الأعيان إلا بتوسط الأمور الحالة فيه؛ فإن امتناع هذه الأمور بناء على أن الواجب تعالى لا تعدّد فيه بوجه من الوجوه، وهو ممنوع؛ لأن فيه جهتين: إحداها الوجود الخاص والأخرى الوجود المطلق.

لا يقال: الوجود المطلق اعتباري، والاعتباري لا يصلح أن يكون علّة للوجودي.

١. ب: أو.

٢. انظر: شرح الإشارات والتبيّيات للفخر الرازي ٢: ٥٣٩.

٣. ج: + المتقررة في ذاته.

لأننا نقول: الاعتباري لا يجوز أن يكون فاعلاً للوجودي، لكن يجوز أن يكون شرطاً لتأثير الفاعل أو شرطاً للقبول، كما هو المقّر عندهم في الصادر الأول، لكن يلزم على مذهب الشيخ أنه تعالى لا يكون عالماً بالجزئي على طريق الجزئي؛ لأن العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي أن يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقرّرة في ذاته، والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغيّر؛ فإن لم تتغيّر صورة الجزئي المتقرّرة في ذاته بتغيّر الجزئي يلزم الجهل، وإن تغيّر يلزم التغيّر في صفته الحقيقية.

ولنرجع إلى شرح ما في الكتاب. قوله: «لنا: البديهة تفرق بين قولنا: ذاته، وبين قولنا: ذاته عالم وقادر»، هذا دليل على أنه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغاير لذاته. تقريره: أنه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا «ذاته» وبين قولنا «ذاته عالم قادر»، واللازم باطل؛ لأن البديهة تفرق بينهما.

وأيضاً: العلم إما إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم، وهي التي سمّاها الجبائيان - أبو علي و ابنه أبو هاشم - عالمية، أو صفة تقتضي تلك الإضافة المخصوصة، وهو مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة، أو صور المعلومات القائمة بأنفسها وهي المثل الأفلاطونية، أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ أبي علي بن سينا ومن تابعه، وأياً ما كان، فهو غير ذاته تعالى. وأما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد.

[احتجاج القائلين بعدم مغايرة الصفات لذاته تعالى]

و القائلون بأن الله تعالى لا يكون عالماً بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادراً بقدرة مغايرة لذاته احتجّوا بوجوه أربعة:

الأول: لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضياً لها؛ لأنه لو قامت بذاته صفة لكانت مفتقرة إلى ذاته؛ ضرورة افتقار الصفة إلى موصوفها، فتكون الصفة ممكنة لذاتها؛ لأن المفتقر إلى الغير ممكن لذاته واجبة بعلّة، وليست تلك العلّة إلا الذات الموصوف بها، فيكون ذاته مقتضياً لها، فيكون قابلاً و فاعلاً معاً، وهو محال.

قلنا: قد سبق جوابه في مباحث العلّة والمعلول، من أنّ الواحد يجوز أن يكون قابلاً و فاعلاً، وقد

علمت أنه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق، ففيه جهتان، فيجوز أن يكون قابلاً بإحدى الجهتين وفاعلاً بالجهة الأخرى.

الثاني: لو قامت بذاته صفة، فلا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة لزم كثرة القدماء، والقول بكثرة القدماء كفر بالإجماع، ألا يرى أنه تعالى كفر النصارى بتليثهم؟ قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (المائدة: ٧٣)، وتليثهم هو إثباتهم الأقانيم الثلاثة؛ أقنوم الأب، وهو الوجود، وأقنوم الابن، وهو الكلمة - أي: العلم - وأقنوم روح القدس، وهو الحياة، والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث. وإذا كان الميث للقدماء الثلاثة كافراً فما ظنك بمن أثبت ثمانية قدماء، كما هو مذهب أكثر المتكلمين، أو تسعة كما هو مذهب الحنفية^١ القائلين بأن التكوين^٢ صفة زائدة على القدرة؟

ولزم التركيب في ذاته؛ لأنه تعالى حينئذ يشارك الصفة في قدمه، ويتميز عن الصفة بخصوصية، فيلزم التركيب مما به المشاركة ومن الخصوصية، وهو محال. وإن كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو محال.

و أجب عنه: بأننا نحتار^٣ أن الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة. قوله: «يلزم كثرة القدماء»، قلنا: مسلم. قوله: «و القول بها كفر بالإجماع»، قلنا: ممنوع؛ لأن القول بالذوات القديمة كفر، دون القول بالصفات القديمة.

فإن قيل: القول بالصفات القديمة أيضاً كفر؛ فإن الله تعالى كفر النصارى بإثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة، وهي صفات قديمة.

أجب: بأن النصارى وإن سمّوا ما أثبتوه من الأقانيم الثلاثة بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقبة؛ لأنهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة - أعني العلم - إلى بدن عيسى عليه السلام، والمستقل

١. الحنفية: هم أتباع أبي حنيفة النعمان بن ثابت في الفقه والمسائل الكلامية. وأبو حنيفة أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل أصله من أبناء فارس. ولد بالكوفة سنة ٨٠هـ ونشأ بها. وكان يبيع الخبز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. طلبه بن هبيرة (أمير العراقيين) من قبل الأمويين للقضاء، فرفض، وأراد المنصور العباسي قاضياً للقضاء فرفض؛ فحبسه إلى أن مات في محبسه سنة ١٥٠هـ. راجع عنه: الأعلام ٨: ٣٦؛ وفيات الأعيان ٥: ٤٠٥ - ٤١٥؛ تاريخ بغداد ١٣: ٣٢٥ - ٤٢٦.

٢. بالتكوين.

٣. اخترنا.

بالانتقال هو الذات، فثبت أنهم قائلون بالذوات القديمة، فلهذا كفرهم الله. وأما قولهم: ولزم التركيب في ذاته تعالى، فممنوع. قولهم: «لأن ذاته تعالى تشارك الصفة في قدمه» مسلم، وكذا قولهم: «و يتميز عنها بخصوصية»، ولكن لا يلزم من التشارك في القدم والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات؛ فإن القدم عديمي؛ لأنه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم أو بالغير، فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عديمي.

الثالث: أن كل واحد من عالمية الله تعالى وقادريته واجبة، والواجب بوجوبه^١ يستغني^٢ عن العلة، فلا تعلل العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة.

وأجيب: بأن العالمية إنما لا تعلل إذا كانت واجبة بذاتها، وأما إذا كانت واجبة بالغير فتعلل، والعالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له، ولا تكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل، وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها، ولا تكون القادرية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل.

الرابع: لو زاد علمه تعالى وقدرته على الذات لاحتاج في أن يعلم ويقدر إلى الغير، واللازم باطل؛ لأنه محال أن يكون في أنه عالم وقادر محتاجاً إلى الغير. بيان الملازمة: أنه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في أن يعلم ويقدر إلى العلم والقدرة، والعلم والقدرة غير الذات، فيكون محتاجاً إلى الغير. وأجيب: بأن ذاته تعالى اقتضت صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والإيجادية، بهما يكون الذات عالماً وقادراً. فإن أردتم بالاحتياج إلى الغير هذا المعنى؛ فلا نسلم استحالته، وإن أردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فينبوه أولاً حتى ننصّر فتكلم عليه.

طريقة المحققين في إثبات علم الباري تعالى

اعلم: أن للمحققين طريقة حسنة في إثبات علم الباري تعالى^٣، بيانها: أن العالم كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو، فلا يفتقر أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته

١. ج: بوجوه

٢. ب، ج: مستغن.

٣. انظر: شرح الإشارات والتنبيهات للمحقق الطوسي ٣: ٩١٤-٩١٦.

لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو.

واعتبر من نفسك أنك تعلم شيئاً بصورة تتصورها، فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً، بل بمشاركة ما من غيرك، ومع ذلك فأنت لا تعلم تلك الصورة بغيرها، بل كما تعلم ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك، بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط. وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟

ولا تظن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في علمك بتلك الصورة، بل حصولها لك شرط في علمك بتلك الصورة، وكونك محلاً لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في علمك بها، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر من غير حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك، ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله^١، فإذا الآثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه، فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه.

وإذا تحقق هذا فاعلم: أن الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات، فذاته وعلمه ليسا متغايرين بالذات، بل التغاير بالاعتبار، فالعلم بذاته عين ذاته، فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار، فذاته^٢ وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الأول.

فكما أن السببين - أي: ذاته وعلمه بذاته - واحد بالذات ولا تغاير إلا بالاعتبار، كذلك الأثران - أي: الصادر الأول وعلمه تعالى به - شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباناً للأول تعالى والثاني متقررأ فيه، فكما أن التغاير في السببين اعتباري فكذلك في الأثرين، فاذن وجود الصادر الأول هو نفس علمه تعالى به، من غير افتقار إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول، تعالى عن ذلك^٣.

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلومات لها بحصول صورها فيها. وذلك؛ لأن ما

١. ج: + لغيره.

٢. أ: - فذاته.

٣. ج: + علواً كبيراً.

ليس بمعلول لها حصوله لها إنما هو بحلوله فيها، و حلول صورته التي بها هو هو فيها ممتنع؛ لأن ما ليس بمعلول لها إنما جوهر أو عرض، و كل منهما يمتنع حلوله فيها؛ لامتناع حلول الجوهر في المحل و امتناع انتقال العرض، فتعين أن يكون حصوله لها بحلول صورته فيها.

ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الأول الواجب تعالى و لا موجود إلا و هو أثر للأول تعالى، كان جميع صور الموجودات الكلّية و الجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها، و الأول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور، لا بصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر و الصور، و كذلك الوجود على ما هو عليه بجملته و تفاصيله.

فوجود أعيان الموجودات علمه تعالى، و كذلك وجود صور الأعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى، و كذلك وجودها الحالة في النفوس المجردة السماوية، و كذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية، بل يكون الوجود بأسره - العيني و الذهني، الجسماني و غيره - علمه تعالى.

قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢)، و قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَشْقُطُ مِنْ رَقَةٍ إِلَّا أَيْدِيهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ﴾ (البقرة: ٢٥٥، طه: ١١٠، الأنبياء: ٢٨، الحج: ٧٦)، ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ مَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ (غافر: ١٩)، ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَ الْأَخْفَى﴾ (طه: ٧)، فقد تبين أن علمه تعالى قد أحاط بجميع الأشياء؛ الكلّية و الجزئية.

المبحث الثالث: في الحياة

قال:

الثالث: في الحياة. اتفق الجمهور على أنه تعالى حي، لكنهم اختلفوا في المعنى، فذهب الحكماء وأبو الحسين إلى أن حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة، وذهب الباقر إلى أنها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة.

و يدلّ عليها أنها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بتلك الصحة ترجيحاً بلا مرجح، و ينتقض باتصافه تعالى بتلك الصفة. و يندفع بأن ذاته المخصوص كاف في التخصيص و الاقتضاء.

أقول:

المبحث الثالث: في الحياة. اتفق الجمهور^١ على أنه تعالى حي، لكنهم اختلفوا في معنى كونه حياً. فذهب الحكماء وأبو الحسين البصري^٢ إلى أن حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة، فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع. و ذهب الباقر - أي: الجمهور منا و من المعتزلة - إلى أنها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة.

و يدلّ على هذه الصفة أنها لو لم تكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحاً بلا مرجح.

و ينتقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة. تقريره: أنه لو كان هذا الدليل صحيحاً لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة لأجل صفة أخرى، و إلا يلزم الترجيح بلا مرجح، و يلزم التسلسل. و يندفع هذا الدليل: بأن ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص و الاقتضاء.

١. ج: جمهور العلماء.

٢. هو: أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري (م ٣٦٤ق)، أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة و سكن بغداد و توفي بها. قال الخطيب

البغدادي: «له تصانيف و شهرة بالذكاء و الديانة على بدعته». من كتبه «المعتمد في أصول الفقه» جزآن، و «تصفح الأدلة» و «غرر الأدلة»

و «شرح الأصول الخمسة» كلها في الأصول، و كتاب في «الإمامة» و «شرح أسماء الطبيعي». راجع عنه: الأعلام ٦: ٢٧٥؛ البداية و

النهاية ١٢: ٥٣؛ شذرات الذهب ٥: ١٧٢؛ المنتظم ١٥: ٣٠٠ - ٣٠١؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٧١.

[المبحث الرابع: في إرادته تعالى]

قال:

الرابع: في الإرادة. توافق الجمهور على أنه تعالى مريد، و تنازعوا في معنى إرادته. فقال الحكماء: هي علمه بأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل، و يسمونه عناية. و فسرها أبو الحسين بعلمه بما في الفعل و المصلحة الداعية إلى الإيجاد، و النجاء^١ بكونه غير مغلوب و لا مكروه، و الكعبي بعلمه تعالى في أفعال نفسه و بأمره تعالى لأفعال غيره، و قال أصحابنا و أبو علي و أبو هاشم و القاضي عبد الجبار إنها صفة زائدة مغايرة للعلم و القدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض.

لنا: أن تخصص بعض المقدورات بالتحصيل و بعضها بالتقديم و التأخير لا بد له من مخصص، و هو ليس نفس العلم؛ فإنه تابع للمعلوم، و لا القدرة؛ فإن نسبتها إلى الجميع على وتيرة واحدة، فلا تخصص. و لأن شأنها التأثير و الإيجاد، و الموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح؛ لتوقف الإيجاد على الترجيح.

لا يقال: إمكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين، أو وجوده مشروط باتصال فلكي، أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت أو بما في حدوثه فيه من المصلحة يرجحه؛ لأن خلاف المعلوم و الأصلح محال.

لأننا نقول: الممتنع لا يصير ممكناً، و الكلام في تلك الاتصالات و الحركات و الأوضاع أيضاً؛ فإن الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن تتحرك على هذا الوجه أمكن أن تتحرك على خلافه، و أن تتحرك بحيث تصير المنطقة دائرة أخرى، و أن تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه، و العلم بأن الشيء سيوجد إنما يتعلق به إذا كان هو بحيث سيوجد، فالحيثية سابقة على العلم فلا تكون منه، و أمّا رعاية الأصلح فغير واجبة على ما سذكره.

احتج المخالف: بأن الإرادة لو تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره،

١. هو: أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله التجار الرازي (م نحو ٢٢٠ق)، رأس الفرقة التجارية من المعتزلة، و إليه نسبتها. كان حائكاً، و قيل: كان يعمل الموازين، من أهل قم. و هو من متكلمي «المجبرة» و له مع النظام عدة مناظرات. و أكثر المعتزلة في الري و جهاتها من التجارية، و هم يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء و القدر و اكتساب العباد و في الوعد و الوعيد و إمامة أبي بكر، و يوافقون المعتزلة في نفي الصفات و خلق القرآن و في الرؤية. و هم ثلاث فرق: البرغوثية، و الزعفرانية، و المستدركة. له كتب: منها: البديل (في الكلام)، المخلوق، إثبات الرسل، الإرجاء، القضاء و القدر، الثواب و العقاب و غير ذلك. راجع عنه: الأعلام ٢: ٢٥٣؛ الفهرست ٢٥٤-٢٥٥.

و هو محال. و أجيب: بأنّ تعلّقها بالمراد لذاتها لا لغيرها.
أقول:

المبحث الرابع: في إرادته تعالى. توافق الجمهور على أنّه تعالى مريد، و تنازعوا في معنى الإرادة. فقال الحكماء: إرادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد، وبأنّه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتّى يكون على الوجه الأكمل، وبكيفية صدوره عنه تعالى حتّى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام، من غير قصد و طلب شوقي. و يسمّون هذا العلم عناية. و فسر أبو الحسين البصري الإرادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد. و النجّار فسّر الإرادة بكونه تعالى غير مغلوب و لا مكروه. و الكعبي فسّر الإرادة بعلمه تعالى في أفعال نفسه بها، و فسّر الإرادة بأمره تعالى لأفعال غيره. و الحاصل أنّ الكعبي فسّر الإرادة بالنسبة إلى أفعاله تعالى بعلمه بها، و بالنسبة إلى أفعال غيره بأمره بها. و قال أصحابنا و أبو علي الجبائي و ابنه أبو هاشم و القاضي عبد الجبار^١ أنّ الإرادة صفة زائدة مغايرة للعلم و القدرة، مرجّحة لبعض مقدوراته على بعض. لنا: أنّ تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل و بعضها بالتقديم و التأخير و تخصيصها بأوقات معيّنة مع جواز حصولها قبلها و بعدها يستدعي مخصّصاً، و ليس ذلك المخصّص نفس العلم؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم، فلا يكون متبوعاً له؛ لامتناع الدور. و ليس هو أيضاً القدرة؛ لأنّ القدرة نسبتها إلى جميع المقدورات و إلى جميع الأوقات على السواء، فلا تخصّص مقدوراً دون مقدور آخر و لا وقتاً معيّناً من بين الأوقات، فلا بدّ من صفة غير العلم و القدرة، لأجلها اختصّ بعض المقدورات بالحدوث دون بعض و بوقت معيّن دون غيره، و تلك الصفة هي الإرادة.

و أيضاً: من شأن القدرة التأثير و الإيجاد الذي نسبته إلى كلّ الأوقات على السواء، و شأن الإرادة الترجيح، و الموجد من حيث هو موجد غير المرجّح من حيث هو مرجّح؛ لأنّ الإيجاد غير الترجيح؛ لأنّ الإيجاد متوقّف على الترجيح، و الموقوف على الشيء غير ذلك الشيء.

١. هو: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، قاض أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره و هم يلقبونه قاضي القضاة. أخذ عن أبي عياش و أبي عبد الله البصري. رحل إلى الري باستدعاء صاحب بن عباد، و تولّى قضاءها و بقي فيها إلى أن توفي سنة ٤١٥ أو ٤١٦ هـ له تصانيف كثيرة، منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، شرح الأصول الخمسة، طبقات المعتزلة، المغني في أبواب التوحيد و العدل. انظر: تاريخ بغداد ١: ١١٤-١١٦؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٤٤-٢٤٥؛ لسان الميزان ٣: ٢٨٦-٣٨٧؛ هدية العارفين ١: ٤٩٨-٤٩٩.

لا يقال: إمكان وجود كلِّ حادث مخصوص بوقت معيّن، و يتمتع حصوله قبل ذلك الوقت و بعده، فلذلك اختصَّ حدوثه بذلك الوقت.

أو وجود كلِّ حادث مشروط باتّصال فلكي؛ بأن خلق الله تعالى الأفلاك و خلق فيها طباعاً محرّكة لها لذواتها، ثمّ بسببها تولّد هذه الحوادث في عالمنا، وإذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتّصالات الفلكيّة ثمّ للاتّصالات الفلكية مناهج معيّنة يتمتع فيها تقدّم المتأخّر و تأخّر المتقدّم، كانت الحوادث العنصرية كذلك، و حينئذ لا حاجة لها^١ إلى المخصّص^٢.

أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت يرجّحه؛ فإنّه تعالى عالم بجميع الأشياء، فيعلم أيّها يقع و أيّها لا يقع، و وجود ما علم الله تعالى عدمه محال و بالعكس، فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجّحه؛ فإنّ خلاف المعلوم محال.

أو علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجّحه؛ فإنّ خلاف الأصلح محال؛ فإنّ الله تعالى عالم بجميع المعلومات، فيكون عالماً بما فيها من المصلحة و المفسدة، و العلم باشتغال الفعل على المصلحة مستقلّ بكونه داعياً إلى الإيجاد؛ فإنّا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضارّ دعانا^٣ ذلك العلم إلى العمل^٤.

لأنّا نقول: لا يجوز أن يكون إمكان وجود حادث مخصوصاً بوقت معيّن، و إلاّ لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود، فصار ممكن الوجود، و هو محال؛ لأنّ الممتنع لا يصير ممكناً. و لا يجوز أن يكون المخصّص الاتّصالات و الحركات و الأوضاع؛ فإنّه حينئذ يكون الكلام في تلك الاتّصالات و الحركات و الأوضاع أيضاً كالكلام في تلك الحوادث؛ فإنّه لا بدّ لحدوث تلك الاتّصالات و الحركات و الأوضاع من مخصّص؛ فإنّ الأفلاك لبساطتها كما أمكن أن تتحرّك على هذا الوجه- و هو أن يكون المحدّد يتحرّك من المشرق إلى المغرب و فلك الثوابت بالعكس-

١. أ: بها.

٢. أ: + أمّا قوله: العلم تابع فكيف يكون مرجحاً قلنا: لا نسلم أنّ التبعية مانعة من الترجيح، و إنّما تمنع لو كان متأخراً عنه، أمّا لو كان متقدّماً فلا حاجة بها إلى التخصيص.

٣. ج: يكون داعياً.

٤. ب: + بذلك الفعل.

أمكن أن تتحرك على خلافه؛ بأن يكون المحدّد يتحرّك من المغرب إلى المشرق و فلك الثوابت من المشرق إلى المغرب، و كما أمكن أن تتحرّك بحيث تكون المنطقة على هذا الوجه أمكن أن تتحرّك بحيث تكون المنطقة دائرة أخرى غيرها، و كما أمكن أن يكون الكواكب في الجانب الذي هي فيه أمكن أن تكون في جانب غير ما هو فيه، و إذا كان كذلك فننقل الكلام إلى الاتصالات الفلكية و الحركات و الأوضاع، و لا يتسلسل، فلا بدّ و أن يستند إلى الله تعالى.

و العلم بأنّ الشيء سيوجد إنّما يتعلّق به إذا كان الشيء بحيث سيوجد؛ لأنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد، فالحيثية سابقة على العلم، فلا يكون كونه بحيث سيوجد من أجل العلم، و إلّا يلزم الدور.

و لا يجوز أن يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجّحاً له، و إنّما يجوز ذلك لو كان رعاية الأصلح واجبة على الله تعالى، و هي ممنوعة؛ فإنّ رعاية الأصلح غير واجبة على الله تعالى كما سنذكره.

و احتجّ المخالف: بأنّ الإرادة إن تعلّقت بغرض لكان البارئ تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، و ذلك على الله محال. بيان الملازمة: أنّ الإرادة إن تعلّقت بغرض لكان ذلك الغرض غيره، فيكون مستكملاً بذلك الغرض الذي هو غيره، و المستكمل بالغير ناقص بالذات. و إن تعلّقت الإرادة لا بغرض كان ذلك عبثاً، و العبث على الله تعالى محال.

و أجيب: بأنّ تعلّق الإرادة بالمراد لذاتها؛ فإنّ إرادة الله تعالى منزّهة عن الأغراض، بل هي واجبة التعلّق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها.

[في أنّ إرادته غير محدثة]

قال:

فرع: إرادته غير محدثة. و قالت المعتزلة إرادته قائمة بذاتها حادثة لا في محلّ. و قالت الكرامية هي صفة حادثة في ذاته تعالى.

لنا وجهان؛ الأول: أن وجود كلّ محدث^١ موقوف على تعلّق الإرادة به، فلو كانت إرادته^٢ محدثة احتاجت إلى إرادة أخرى، و لزم التسلسل.

الثاني: قيام الصفة بنفسها غير معقول، و مع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصّصاً بلا مخصّص؛ لأنّ نسبتها إلى جميع الذوات على السواء، و كونها لا في محلّ مفهومٍ سلبيّ لا يصحّ أن يكون مخصّصاً، و قيام الصفة بالحادثه بذاته ممتنع لما سبق.

أقول:

هذا فرع على أنّه مريد بإرادة مغايرة للعلم و القدرة. فنقول: إرادة الله تعالى غير محدثة. قالت المعتزلة إرادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثه لا في محلّ، و قالت الكرامية إرادة الله تعالى^٣ حادثه يخلقها الله تعالى في ذاته.

لنا وجهان؛ الأول: أن وجود كلّ حادث^٤ موقوف على تعلّق الإرادة به لما سبق، فلو كانت إرادة الله تعالى محدثة احتاجت إلى إرادة أخرى، و لزم التسلسل.

قيل: لقائل أن يقول عليه: إنكم أثبتم الإرادة لترحّج^٥ أحد وقتي الإيجاد على سائر أوقاته، و جوّزتم أنّ للقادر أن يرحّج أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح، فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجّح، ثمّ تصير تلك الإرادة مرجّحة لما عداها، فلا يلزم التسلسل^٦. و لا شكّ أنّ من جوّز للقادر أن يرحّج أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجّح يلزمه ذلك، و أمّا من لم يجوّزه، فلا يلزمه.

الثاني: أن إرادة الله تعالى لو كانت حادثه فإمّا أن تكون قائمة بذاتها أو قائمة بذات الله تعالى، و كلاهما باطل. أمّا الأول؛ فلأنّ الإرادة الحادثه صفة^٧، و قيام الصفة بنفسها غير معقول، و مع ذلك كان

١. أ: حادث.

٢. أ: - إرادته.

٣. ج: + صفة.

٤. ب، ج: محدث.

٥. ب: يلزم.

٦. ب: لترحّج.

٧. ب: تسلسل.

٨. ب: + قائمة.

اختصاص ذاته تعالى بالإرادة القائمة بذاتها تخصيصاً بلا مخصص؛ لأنَّ الإرادة إذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها إلى جميع الذوات - ذات الباري و ذوات الممكنات - على السواء، فكان اختصاص ذاته بها تخصيصاً بلا مخصص.

قوله: «و كونها لا في محلّ مفهوم سلبى» إشارة إلى جواب دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنَّ ذات الله تعالى لا في محلّ والإرادة أيضاً لا في محلّ، فكان اختصاص ذاته تعالى بالإرادة أولى من غيره. و تقرير الجواب: أنَّ كون الإرادة لا في محلّ مفهوم سلبى لا يصلح أن يكون مخصصاً. و لهم أن يقولوا: لا نسلم أنَّ الإرادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصاً بلا مخصص. قوله: «لأنَّ نسبتها إلى جميع الذوات على السواء»، قلنا: لا نسلم؛ فإنَّ ذات الله تعالى فاعل للإرادة، و اختصاص الفاعل بالأثر أولى من اختصاص غيره به. و أمّا الثالث: فمحال؛ لأنَّه تعالى لا يجوز أن يكون محلاً للحوادث؛ لما سبق.

الفصل الثاني: في سائر الصفات

المبحث الأول: في السمع والبصر

المبحث الثاني: في الكلام

المبحث الثالث: في البقاء

المبحث الرابع: في صفت آخر أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري

المبحث الخامس: في التكوين

المبحث السادس: في أنه تعالى يضح أن يرى في الآخرة

[المبحث الأول: في السمع والبصر]

قال:

الفصل الثاني: في سائر الصفات. وفيه مباحث: الأول: في السمع والبصر.

دلّت الحجج السمعية على أنّه تعالى سميع بصير، وليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها، فيجب الإقرار بهما. ولأنّه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما، وهو المعنيّ بكونه سميعاً بصيراً.

واستدلّ بأنّ الحيّ إن لم يتّصف بهما كان ناقصاً، وهو إقناعي؛ لأنّه متوقّف على أنّ كلّ حيّ يصحّ أن يتّصف بهما وأنّ عدم اتّصاف الحيّ بهما نقص. وللمخالف أن يمنعهما. احتجّ المخالف بوجهين:

الأول: أنّ سمعه وبصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر^١، وهو باطل عندكم، وإن كانا محدثين كان ذاته محلّ الحوادث، وهو محال. وأجيب عنهما: بأنهما صفتان قديمتان مستعدّتان للإدراك، وهو تعلّقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما.

الثاني: السمع والبصر تأثّر الحاسة أو إدراك مشروط به، وهما على الله تعالى محال. وأجيب: بمنع الصغرى.

أقول:

الفصل الثاني: في سائر الصفات. وفيه مباحث: الأول: في السمع والبصر، الثاني: في الكلام،

الثالث: في البقاء، الرابع: في صفات آخر، الخامس: في التكوين، السادس: في أنّه تعالى يُرى.

المبحث الأول: في السمع والبصر. اتفق المسلمون على أنّه تعالى سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه. فقال حجة الإسلام والكعبي وأبو الحسين البصري: السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات.

وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية: هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات

١. أ. س. فيكون.

٢. أ. المسموعات والمبصرات.

و المبصرات؛ لأنه قد دلت الحجج السمعية على أنه تعالى سميع بصير، و لفظ السمع و البصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات و المبصرات، و صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض، و ليس في العقل^١ ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها، فيجب الإقرار بها بالمقتضي السالم عن المعارض، و إذا كان سميعاً بصيراً يكون عالماً بالمسموعات و المبصرات حال حدوثها.

اعلم: أن العقل دلّ على استحالة إدراكه تعالى بآلات جسمانية، فيكون السمع و البصر في حقه تعالى لا يكون بآلات جسمانية، فيكون راجعاً إلى العلم بالمسموعات و المبصرات كما هو مذهب الحكماء، أو إلى صفة أخرى غير العلم بالمسموعات و المبصرات، لكن لا يكون بآلات جسمانية كما هو مذهب الأصحاب، و هو المعنيّ بكونه سميعاً بصيراً.

و استدللّ على أن السمع و البصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف. تقرير الدليل: أنه تعالى حيّ، و الحيّ يصحّ اتصافه بالسمع و البصر، و كلّ من يصحّ اتصافه بصفة لو لم يتّصف بها اتّصف بضدّها، و ضدها نقص؛ فإن لم يتّصف الباري تعالى بهما كان ناقصاً، و النقص على الله تعالى محال.

قال المصنّف: و هذا الاستدلال إقناعي؛ لأنه متوقّف على أن كلّ حيّ يصحّ اتصافه بالسمع و البصر، و أن عدم الاتّصاف بهما نقص. و للخصم أن يمنع المقدّمتين:

أما الأولى؛ فلأنّ حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، و المختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصحّحة للسمع و البصر كون حياته تعالى كذلك. سلّمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال حياته و إن كانت مصحّحة للسمع و البصر، لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما، كما أن الحياة و إن كانت مصحّحة للشهوة و النفرة، لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما، فكذلك هاهنا. سلّمنا أن ذاته تعالى قابلة للسمع و البصر، لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفاً على شرط ممتنع التحقّق في ذات الله تعالى؟

و أما الثانية؛ فلا نسلم أن عدم اتّصاف الحيّ بهما نقص. قوله: «لو لم يتّصف بهما اتّصف بضدّها» ممنوع؛ فإنّه يجوز خلوّ القابل للشيء عنه و عن ضده.

احتج المخالف بوجهين؛ الأول: أن سمعه وبصره إن كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر، و
اللازم باطل عندكم؛ لأن عندكم ما سوى الله حادث.

بيان الملازمة: أن السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر، فلو كان السمع والبصر
قديمين كان المسموع والمبصر قديمين أيضاً، وإن كانا محدثين كان ذاته تعالى محلاً للحوادث؛
لأن السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى؛ لأن ذاته تعالى متصف بهما، واللازم محال؛ لما عرفت
أن ذاته تعالى يمتنع أن تكون محلاً للحوادث.

و أجب عن هذا الوجه: بأن السمع والبصر صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما لإدراك
المسموعات والمبصرات، وإدراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر
بالمسموع والمبصر عند وجودهما، فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر.

الثاني: السمع والبصر متأثر الحاسة عن المسموع والمبصر، أو إدراك المسموع والمبصر مشروط
بتأثر الحاسة عنهما، وكل منهما على الله محال، فلا يكون سميحاً بصيراً.

و أجب: بمنع الصغرى؛ فإننا لا نسلم أن السمع والبصر هما متأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو
إدراك مشروط بهما، بل السمع والبصر إدراك المسموع والمبصر عند حدوثهما.

[المبحث الثاني: في الكلام]

قال:

الثاني: في الكلام. تواتر إجماع الأنبياء عليهم السلام و اتّفاقهم على أنّه سبحانه و تعالى متكلّم، و ثبوت نبوتهم غير متوقّف على كلامه تعالى، فيجب الإقرار به. و كلامه ليس بحروف و لا صوت يقومان بذاته تعالى خلافاً للحنابلة و الكرامية، أو بغيره خلافاً للمعتزلة، بل هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم و الإرادة؛ لأنّه تعالى قد يخالفهما؛ فإنّه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه تعالى بأنّه لا يؤمن، و امتناع إرادته لما يخالف علمه محال^١، و الإطناب في ذلك قليل الجدوى؛ فإنّ كنه ذاته و صفاته محجوب عن نظر العقول.

أقول:

المبحث الثاني: في الكلام. تواتر إجماع الأنبياء صلوات الله و سلامه عليهم و اتّفاقهم على أنّه تعالى متكلّم. و ثبوت نبوتهم غير متوقّف على كلامه تعالى؛ لأنّ الأنبياء عليهم الصلاة و السلام إذا ادّعوا النبوة و أظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير أن يتوقّف العلم بصدقهم على كلامه تعالى، فيجب الإقرار بكلامه تعالى.

و اتّفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلّم على الله تعالى و اختلفوا في معناه. و اتّفق أصحابنا على أنّ كلامه تعالى ليس بحرف و لا صوت يقومان بذاته تعالى؛ لأنّ الأصوات و الحروف محدثة و يمتنع أن يكون محلاً للحوادث، خلافاً للحنابلة^٢ و الكرامية؛ فإنّهم قالوا كلام الله تعالى أصوات و حروف قائمة بذاته تعالى.

١. س: - محال.

٢. هم أتباع أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١ق) أحد الأئمة الأربعة إمام أهل الأثر، ولد سنة ١٦٤ق. روى عنه البخاري و مسلم و أبو داود. أصله من مرو، و كان أبوه والي سرخس، و ولد ببغداد. صَفَّ «المسند» ستة مجلدات، يحتوي على ثلاثين ألف حديث. و في أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن و مات قبل أن يناظر ابن حنبل، و تولّى المعصم فسجن ابن حنبل ثمانية و عشرين شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن، و أطلق سنة ٢٢٠ق. راجع: الأعلام ١: ٢٠٣؛ البداية و النهاية ١٠: ٣٢٥-٣٤٤؛ الأنساب ٤: ٢٧٩-٢٨١؛ تاريخ الإسلام ١٨: ٦١-١٤٤؛ شذرات الذهب ٣: ١٨٥-١٩٠؛ المنتظم ١١: ٢٨٦-٢٨٩.

ولا حرف ولا صوت يقومان بغيره تعالى خلافاً للمعتزلة؛ فإنهم قالوا معنى كونه تعالى متكلاً كونه تعالى موجداً لحروف وأصوات دالة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة. بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغايرة للعلم والإرادة؛ فإنه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وامتناع إرادته تعالى بما^١ يخالف علمه؛ لأنه لو أراد إيمان أبي لهب لوجب وقوعه، وإذا وجب وقوعه يمتنع أن يكون عالماً بأنه لا يؤمن، وإذا كان عالماً بأنه لا يؤمن امتنع وقوعه، وإذا امتنع وقوعه امتنع إرادته.

والتكلمون من الفريقين طوّلوا الكلام فيه. قال المصنّف: الإطناب في ذلك قليل الجدوى؛ فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل.

[صدقه تعالى]

قال:

فرع على أنه تعالى متكلم^٢: خبر الله تعالى صدق؛ فإنّ الكذب نقص، والنقص على الله تعالى محال.

أقول:

هذا فرع على أنه تعالى متكلم. خبر الله تعالى صدق؛ لأنّ الكذب نقص في حق الكاذب، والنقص على الله تعالى محال، فلا يكون خبر الله تعالى كذباً، فيكون صدقاً؛ ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب.

قيل: الحكم بأنّ الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سمعياً لزم الدور.

أجيب: بأنّ الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا ينازع فيه أحد. والأولى أن يثبت ذلك بإجماع جميع العقلاء؛ وإن كانوا مختلفين في تعليقه.

١. أ. ج: لما.

٢. أ. س: - على أنه تعالى متكلم.

[المبحث الثالث: في البقاء]

قال:

الثالث: في البقاء. ذهب الشيخ إلى أنه تعالى باق ببقاء قائم بذاته. ونفاه القاضي وإمام الحرمين والإمام، واحتجوا: بأن البقاء لو كان موجوداً لكان باقياً ببقاء آخر، و لزم التسلسل. و بأن كونه باقياً لو كان ببقاء^١ قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجباً بالغير^٢، هذا خلف. احتج الشيخ: بأن الشيء حال حدوده لا يكون^٣ باقياً، ثم يصير باقياً، والتبدل والتغير ليس في ذاته تعالى ولا في عدم. ونوقض بالحدوث.

واعلم: أن المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه، و بقاء الحوادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعداً، و قد عرفت أن الامتناع و مقارنة الزمان من المعاني المعقولة التي لا وجود لها في الخارج. أقول:

المبحث الثالث: في البقاء. ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري^٤ إلى أنه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى، ونفى القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين والإمام فخر الدين^٥ البقاء.

١. أ: لبقاء.

٢. أ: بغيره.

٣. أ: لم يكن.

٤. هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق (٢٦٠-٣٢٤ق)، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة. وُلد في البصرة، و تلقى مذهب المعتزلة و تقدم فيهم، ثم رجع و جاهر بخلافهم، و توفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها: إمامة الصديق، الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، رسالة في الإيمان، مقالات الملحدين، الرد على ابن الراوندي، خلق الأعمال، الأسماء و الأحكام، استحسان الخوض في الكلام، الملع في الرد على أهل الزيغ و البدع. راجع عنه: الأعلام ٤: ٢٦٣؛ الأساب ١: ٢٦٦-٢٦٧؛ البداية و النهاية ١١: ١٨٧؛ شذرات الذهب ١٢٩-١٣٣؛ المنتظم ١٤: ٢٩-٣٠.

٥. أ: قام.

٦. هو: أبو عبد الله فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين النيمي البكري (٥٤٤-٦٠٦ق)، و هو قرشي النسب. أصله من طبرستان، و مولده في الري و إليها نسبته. رحل إلى خوارزم و ما وراء النهر و خراسان. و توفي في هرات. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. و كان يحسن الفارسية. و له شعر بالعربية و الفارسية، و كان واعظاً بارعاً باللغتين. من تصانيفه: تفسير مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلمين، المباحث المشرقية، أساس التقديس، المطالب العالية، الأربعون في أصول الدين، الملخص، شرح قسم الإلهيات من الإشارات لابن سينا و «لباب الإشارات» تهذيبه، و غير ذلك. راجع عنه:

و احتجوا: بأنّ البقاء لو كان موجوداً لكان باقياً بالضرورة، فإن كان باقياً ببقاء آخر لزم التسلسل، و إن كان باقياً ببقاء الذات لزم الدور، و إن كان البقاء باقياً بنفسه و الذات باقية بالبقاء مفتقرة إليه انقلبت الذات صفة و الصفة ذاتاً، و هو محال.

و بأنّ كونه تعالى باقياً لو كان ببقاء قائم به تعالى لكان واجب الوجود لذاته واجباً لغيره، هذا خلف^١. بيان الملازمة: أنّه تعالى لو كان باقياً ببقاء قائم به تعالى - و لا شك أنّ البقاء غيره - فيلزم افتقار واجب الوجود إلى غيره، فيكون واجباً لغيره^٢، هذا خلف^٣.

احتجّ الشيخ بأنّ الشيء حال حدوثه لم يكن باقياً ثمّ صار باقياً، و التبدّل و التغيّر ليس في ذات الحادث؛ فإنّ ذات الحادث ليس ممّا لم يكن ذاتاً ثمّ صار ذاتاً، و لا في عدم البقاء؛ إذ عدم البقاء يستحيل أن يصير باقياً، فتعيّن أن يكون التبدّل و التغيّر في صفة زائدة، و هو المطلوب.

و نوقض هذا الدليل بالحدوث؛ فإنّه لو كان صحيحاً يلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة؛ لأنّ الشيء لم يكن حادثاً ثمّ صار حادثاً، فالحدوث صفة زائدة، لكن قد عرفت أنّ الحدوث ليس وصفاً ثبوتياً زائداً.

ثمّ قال المصنّف: المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه، و المعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل، و ذلك لا يعقل فيما ليس بزمانى، و قد عرفت أنّ امتناع العدم و مقارنة الزمان من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج.

تاريخ الحكماء ٣٩٢ - ٣٩٦؛ الأعلام ٦: ٣١٣؛ شذرات الذهب ٧: ٤٠ - ٤٢؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٤٨ - ٢٥٢؛ الرافى بالوفيات ٤: ٢٤٨ -

٢٥٩؛ هدية العارفين ٢: ١٠٧ - ١٠٨.

١. أ: و هو محال.

٢. ج: بغيره.

٣. أ، ج: - هذا خلف.

٤. ج: + و اعلم أنّ.

[المبحث الرابع: في صفات آخر أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري]

قال:

الرابع: في صفات آخر أثبتها الشيخ، وهي الاستواء واليد والوجه والعين؛ للظواهر الواردة بذكرها. وأولها الباقون وقالوا: المراد بالاستواء الاستيلاء،^١ باليد القدرة، وبالوجه الوجود، وبالعين البصر. والأولى اتباع السلف في الإيمان بها والرد إلى الله تعالى.
أقول:

المبحث الرابع: في صفات آخر أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري. الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السبعة: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، أو الثمانية؛ وهي هذه السبعة مع البقاء.

والشيخ أبو الحسن الأشعري أثبت صفات آخر؛ أثبت الاستواء صفة أخرى، واليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، والعين صفة أخرى؛ للظواهر الواردة بذكرها، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿وَيَتَقَى وَجْهَ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: ٢٧)، وقوله تعالى: ﴿وَلِتَضَعْ عَلَى غَيْرِي﴾ (طه: ٣٩).

واحتج من حصر الصفات في السبعة أو الثمانية بأنهم مكلفون بكمال المعرفة، وهو إنما يحصل بمعرفة جميع الصفات، وهي لا تتيسر إلا بطريق، ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال وتنزيهه تعالى^٢ عن النقائص، وهذان الطريقتان لا يدلان إلا على هذه الصفات.

ورد هذا الاحتجاج بأن لا نسلم أن الاستدلال بالأفعال وتنزيهه تعالى عن النقائص لا يدلان إلا على هذه الصفات. ولئن سلم أنهما لا يدلان إلا على هذه الصفات، ولكن لا نسلم أن لا طريق لنا في معرفة الصفات إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص، بل السمع طريق آخر في إثباتها، وإنما أثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات، والباقون أولوا الظواهر الواردة بذكرها، وقالوا: المراد بالاستواء الاستيلاء، وباليد القدرة، وبالوجه الوجود، وبالعين البصر.

١. س: + المراد.

٢. أ، ج: والتنزيه.

و الأولى اتباع السلف في الإيمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم، والرد إلى الله تعالى.

[المبحث الخامس: في التكوين]

قال:

الخامس: في التكوين. قالت الحنفية^١: التكوين صفة قديمة تغاير القدرة؛ فإن متعلق القدرة قد لا يوجد أصلاً بخلاف متعلق التكوين، والقدرة متعلقة بإمكان الشيء والتكوين بوجوده. قلنا: الإمكان بالذات، فلا يكون بالغير، والتكوين هو التعلق الحالي، ولذلك يترتب عليه الوجود، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢). أقول:

المبحث الخامس: في التكوين. قال بعض الحنفية: التكوين صفة قديمة تغاير القدرة، والمكون حادث.

قال الإمام^٢: القول بأن التكوين قديم أو محدث يستدعي تصوّر ماهيته، فإن كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد إلا مع المتتبعين، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، وإن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الأثر فهي عين القدرة، وإن أردتم به أمراً ثالثاً فبيّته.

قالوا: متعلق القدرة قد لا يوجد أصلاً بخلاف متعلق التكوين، والقدرة مؤثرة في إمكان الشيء، والتكوين مؤثر في وجوده.

أجاب المصنّف: بأن الإمكان بالذات، ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكناً في نفسه؛ لأن ما بالذات لا يكون بالغير، فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيراً على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب. فلو أثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود^٣ المقدور لكان تأثيرها في المقدور إن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة، فيلزم اجتماع المثليين، ويلزم اجتماع صفتين مستقلّتين بالتأثير على المقدور الواحد، وهو محال. وإن كان على سبيل الوجوب استحال أن لا

١. أ: الحنفية.

٢. انظر: المحضّل: ٤٣٥-٤٣٧.

٣. ج: وجوب.

يوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكون الله تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، وهو باطل بالاتفاق، فالقدرة تنافي هذه الصِّحَّة؛ فإنَّ الموجب بالذات لا يكون قادراً مختاراً.

واعلم: أنَّ الحنفية إنما أخذوا التكوين من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، فجعل قوله: «كُنْ» مقدِّماً على الكون، وهو المسمَّى بالأمر.

والكلمة والتكوين والاختراع والإيجاد والخلق ألفاظ تشترك في معنى وتباين بمعان، والمشارك فيه كون الشيء موجداً من العدم ما لم يكن موجوداً، وهي أخصّ تعلّقاً من القدرة؛ لأنَّ القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات، وهي خاصّة بما يدخل في الوجود منها، وليست صفة نسبية تعقل مع المتسبين، بل هي صفة تقتضي بعد حصول الأثر تلك النسبة.

وأما ادعاء أنهم قالوا القدرة مؤثِّرة في إمكان الشيء^٢ فليس بصحيح،^٣ إنما الصحيح أنَّ القدرة متعلّقة بصحّة وجود المقدور، والتكوين متعلّق بوجود المقدور ومؤثِّر فيه، ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد، والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما، والتكوين يقتضيه، والقول بأزلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

قوله «إن كانت تلك الصفة مؤثِّرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجباً» ليس بشيء؛ لأنَّ ذلك الوجوب يكون لاحقاً لا سابقاً، يعني إذا أراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجباً، لا بمعنى أنّه كان واجباً قبل أن يخلقه.

قوله «إن كان المراد به صفة مؤثِّرة في وجود الأثر فهو عين القدرة» فجوابه أنَّ القدرة لو كانت مؤثِّرة لكان جميع المقدورات أثراً لها، فيكون موجوداً، ولا يلزم من إثبات التكوين جمع المثلين؛ لأنَّ متعلّق القدرة غير متعلّق التكوين، فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم.

والحقُّ أنَّ القدرة والإرادة مجموعين^٤ هما اللذان يتعلّقان بوجود الأثر، ولا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى.

١. ب: مطلقاً.

٢. ب: شيء.

٣. أ: + و.

٤. ب: مجموعتين.

[المبحث السادس: في أنه تعالى يصحّ أن يرى في الآخرة]

قال:

السادس: في أنه تعالى يصحّ أن يرى في الآخرة، بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافاً للمعتزلة، من غير ارتسام أو اتّصال شعاع به و حصول مواجهة خلافاً للمشبهة و الكرامية.

أما الأول؛ فيدلّ عليه وجوه سمعية أربعة:

الأول: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، فلو استحال لكان سؤاله جهلاً أو عبثاً.

الثاني: أنه تعالى علّقها باستقرار الجبل، و هو من حيث هو ممكن، فكذا المعلق به.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَجُودَ يُؤْمِنُ نَاصِرَةً * إِلَى رَبِّهَا نَاصِرَةً﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣).

الرابع: قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَخْجُوبُونَ﴾ (المطففين: ١٥).

و أما الثاني: فلتقدّسه عن الجهة و المكان.

و استدلّ بأنّ الجسم مرئي؛ لأنّ نرى الطويل و العريض، و الطول ليس بعرض؛ إذ لو كان عرضاً لكان قيامه إمّا بجزء واحد، فيكون أكبر مقداراً فينقسم، أو بأكثر فيقوم الواحد بمتعدّد، و هو محال. و العرض أيضاً مرئي، فالمصحّ مشترك، و هو إمّا الحدوث أو الوجود، و الأول عديمي، فتعين الثاني.

و اعترض عليه: بأنّ التأليف عرض و الصّحة عدمية، فلا تحتاج إلى سبب. و إن سلّم، فلا نسلم وجوب كونه مشتركاً و وجودياً؛ فإنّ المختلفين قد يشتركان في أثر واحد، و الصّحة لَمّا كانت عدمية جاز أن تكون علّة لعدم. و إن سلّم، فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط أو وجود مانع؟

أقول:

المبحث السادس: في أنه تعالى يصحّ أن يرى في الآخرة، بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافاً للمعتزلة، من غير ارتسام صورة المرئي في العين أو اتّصال شعاع خارج من العين إلى المرئي و حصول مواجهة خلافاً للمشبهة و الكرامية؛ فإنّهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة^١؛ لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة و المكان.

و المراد بالرؤية الحالة التي يجدها الإنسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به؛ فإننا ندرّك تفرقة بين الحالتين، و تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام صورة المرئي في العين أو اتّصال شعاع خارج من العين إلى المرئي عند المواجهة، فهي حالة أخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم، يمكن حصولها مع عدم الارتسام و خروج الشعاع، فتصحّ الرؤية بهذا المعنى.

أما الأوّل، و هو صحّة الرؤية بالمعنى المذكور فيدلّ عليه وجوه:

الأوّل: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية، فلو استحالت الرؤية لكان سؤال موسى عليه السلام جهلاً و عبثاً.

و للخصم أن يقول: سؤال موسى عليه السلام عن لسان قومه، بدليل قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ (البقرة: ٥٥)، و قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ (الأعراف: ١٥٥)، و قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (النساء: ١٥٣).

الثاني: أنّ الله تعالى علّق الرؤية باستقرار الجبل، و استقرار الجبل من حيث هو ممكن، فكذا المعلّق باستقرار الجبل أيضاً ممكن، فالرؤية ممكنة.

قيل: لا نسلم أنّه علّق الرؤية على أمر ممكن، بل على أمر ممتنع؛ لأنّه علّق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحرّكاً؛ لأنّ لفظة «إن» إن دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل، أي: لو صار مستقرّاً في المستقبل فسوف تراني، و ما صار مستقرّاً في الزمان المستقبل، و إلّا لوجب حصول الرؤية؛ لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي يتمّ به علّة العلة؛ فإنّ ما دخل عليه «إن» هو شرط يتمّ به علّة العلة، و لم تتحقّق حصول الرؤية بالاتّفاق، فلم يستقرّ الجبل، فيكون متحرّكاً بالضرورة؛ إذ لا واسطة بينهما، فإذا الجبل حال ما علّق الله الرؤية باستقراره كان متحرّكاً، و استقرار الجبل من حيث هو متحرّك محال، فالتعليق عليه لا يدلّ على إمكان الرؤية؛ لأنّ التعليق على الشرط الممتنع لا يدلّ على إمكان المشروط.

و أجاب الإمام: «بأنّا سلّمنا أنّ الجبل في تلك الحالة كان متحرّكاً، لكنّ الجبل بما هو جبل يصحّ

السكون عليه، والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل، وأما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة، فإذا قدر المذكور في الآية منشأ لصحة الاستقرار، وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير المذكور في الآية، فوجب القطع بالصحة.

قيل عليه: إن المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾ (الأعراف: ١٤٣)، لا صحة السكون التي يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة، وتلك الحال تستلزم الحركة، فلا يمكن معها صحة السكون.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣)، وجه الاحتجاج أن النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن قلب الحدقة نحو المرئي طلباً لرؤيته، والأول هو المطلوب، والثاني تعذر حمله على ظاهره، فيحمل على الرؤية التي هي كالسبب للنظر بالمعنى الثاني، وإطلاق السبب وإرادة المسبب من أحسن وجوه المجاز.

قيل: النظر لا يدل على الرؤية، ولهذا يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، فإذا لم يدل النظر على الرؤية لم تتعين الرؤية للإرادة، بل يحتمل أن يكون المراد غيرها.

على أن له تأويلاً آخر، وهو أن يحمل «إلى» على واحد «الآلاء»، وحينئذ يكون معناها: وجوه يومئذ ناضرة، نعمة ربها ناظرة أي: منتظرة، أو يحمل على حذف المضاف، وهو الثواب، وحينئذ يكون المراد: ناضرة، إلى ثواب ربها ناظرة.

قيل: التأويلان باطلان. أما الأول؛ فلأن الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم. وأما الثاني؛ فلأن النظر إلى الثواب لا بد وأن يحمل على رؤية الثواب؛ لأن قلب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة، وإذا وجب إضمار الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب إضماراً للزيادة من غير دليل، فلا يجوز.

أجيب: بأن الآية دالة على أن الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢) سابقة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار، بدليل قوله تعالى: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ بِاسِرَةٍ * تَنْظُنُّ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٤-٢٥)، أي: تظن أن يفعل بها فعل هو في

شدّته وفضاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر؛ فإنّه في حال استقرار أهل النار في النار فقد فعل بها الفاقرة، وإذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سروراً يستتبع نصارة الوجه، ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستديماً للغمّ، كما أنّ انتظار إكرام الملك وعطائه لا يكون موجباً للغمّ إذا تيقّن وصوله إليه، وانتظار العذاب بعد الإنذار بوصوله غمّ يستتبع بسارة الوجه- أي: شدة عبوسه- كانتظار عقاب الملك إذا تيقّن عقابه، ولا يحتاج إلى إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار؛ لأنّ النظر عبارة إما عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة، وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظاراً لوصوله^١ من النعم لما يتنا.

الرابع: قوله تعالى: ﴿كَأَلَا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوتُونَ﴾ (المطففين: ١٥). وجه الاحتجاج أنّه تعالى أخبر عن الكفّار على سبيل الوعيد بقوله تعالى: ﴿كَأَلَا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوتُونَ﴾، وذلك يدلّ على أنّ المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم، وإلا لم يكن في الإخبار عن الكفّار على سبيل الوعيد بأنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة، وإذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه.

وأما الثاني- وهو أن يرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال شعاع إلى المرئي و حصول مواجهة- فلما عرفت أنّه تعالى مقدّس عن الجهة منزه عن المكان متعال عن المواجهة. واستدلّ على المذهب الحقّ بدليل مزيف. أمّا تقرير الدليل؛ فلأنّ الجسم مرئي. وذلك؛ لأنّا نرى الطويل والعريض، والطويل المرئي ليس بعرض؛ لأنّه لو كان عرضاً لكان قائماً بمحلّ، وقد ثبت أنّ الجسم مؤلّف من أجزاء لا تتجزّى موجودة بالفعل.

فالطويل إما أن يكون قائماً بجزء واحد من الأجزاء التي تألّف الجسم منها، فيكون ذلك الجزء أكثر مقداراً ممّا ليس بطويل، فيكون قابلاً للقسمة، فيكون جسماً، هذا خلف. وإما أن يكون قائماً بأكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحالّ كثيرة، وهو محال. والعرض كاللون أيضاً مرئي، فالعرض والجوهر يشتركان في صحّة الرؤية، والحكم المشترك لا بدّ له من علّة مشتركة،

١. ب، ج: وانتظار وصوله.

٢. أ: يتألّف.

فالمصَحَّح للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض، ولا مشترك بينهما إلا الحدوث والوجود. والحدوث لا يصلح للعلية؛ لأنَّ الحدوث عديمي؛ لأنه عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم، والعديمي لا يصلح للعلية، فتعيَّن الوجود للعلية، فالوجود هو المصحَّح للرؤية، والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن، فالمصحَّح للرؤية متحقِّق في الواجب، فتصحَّح رؤيته. واعترض عليه: بأنَّنا لا نسلِّم أنَّ الطويل^٢ مرثي، بل المرثي^٣ تأليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض، والتأليف عرض قائم بالأجزاء المتلاقية، فيكون المرثي هو العرض لا الجوهر، وصحة الرؤية غير محتاجة إلى سبب؛ فإنَّ صحة الرؤية عدمية والعديمي لا يحتاج إلى سبب. ولئن سلِّم أنَّ صحة الرؤية محتاجة إلى سبب، فلا نسلِّم وجوب كون السبب مشتركاً وجودياً؛ فإنَّ الشيتين^٤ المختلفين قد يشتركان في أثر واحد بالنوع.

سلَّمنا أنَّ السبب يجب أن يكون مشتركاً، ولكن لا نسلِّم أنَّ الحدوث لا يصلح للعلية. قولكم: «لأنَّ الحدوث عديمي» مسلَّم. قولكم: «والعديمي لا يصلح للعلية» قلنا: ممنوع؛ لأنَّ العديمي يصلح لأن يكون علّة للعديمي، وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز أن تكون معلولة لأمر عديمي، فجاز أن يكون الحدوث - وإن كان عديمياً - علّة لصحة الرؤية التي هي عدمية.

وإن سلَّم أنَّ المصحَّح هو الوجود، فلمَ قلتم^٥ إنه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة، فلمَ لا يجوز أن يتمتع رؤيته تعالى لقوات شرط أو وجود مانع؟ فإنَّ الأثر كما يعتبر في تحقُّقه حصول المقتضي، يعتبر أيضاً وجود الشرط وانتفاء المانع، فلعلَّ ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية.

ومما يحقِّقه أنَّ الحياة مصحَّحة للجهل والشهوة، وحياة الله تعالى لا تصحَّحهما؛ إما لأنَّ الاشتراك ليس إلا في اللفظ، أو^٦ إن اشتراكا في المعنى، لكن ماهية الحقَّ أو ماهية صفة من صفاته

١. أ. ب. فتحقق.

٢. أ. ج. الطول.

٣. ب. + هو.

٤. أ. ب. السبين.

٥. ب. قلت.

٦. أ. ج. و.

تتألفهما، وعلى التقديرين فإنه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضاً.

[في أدلة المعتزلة على نفي رؤيته تعالى]

قال:

احتجت المعتزلة بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣). وأجيب: بأن الإدراك هو الإحاطة، ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة فيها مطلقاً. وبأن معنى الآية: لا تدركه جميع الأبصار، وذلك لا يناقض إدراك البعض.

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣)، وكلمة «لن» لتأييد النفي^١. وأجيب: بالمنع.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ يَشِيرُ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١)، نفى الرؤية في وقت الكلام، فتنتفى في غيره؛ لعدم القائل بالفصل.

وأجيب: بأن الوحي كلام يسمع بسرعة؛ سواء كان المتكلم محجوباً عن السامع أو لم يكن. الرابع: أنه سبحانه استعظم طلب رؤيته، ورتب الوعيد والذم عليه، فقال: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (النساء: ١٥٣)، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا﴾ (الفرقان: ٢١).

وأجيب: بأن الاستعظام لأجل أنهم طلبوا ذلك تعتاً وعناداً.

الخامس: أن الإبصار في الشاهد يجب إذا كانت الحواس سليمة، والشيء جانز الرؤية، ومقابلاً للرائي - كالجسم المحاذي له - أو في حكمه - كالأعراض القائمة به والصورة المحسوسة في المرأة - ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر، ولم يكن بينهما حجاب، وإلا لجاز أن يكون بحضورنا جبال شاهقة لا نراها، والستة الأخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى، وسلامة الحاسة حاصلة الآن، فلو صح رؤيته وجب أن نراه الآن، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وأجيب: بأن الغائب ليس كالشاهد، فلعل رؤيته تتوقف على شرط لم يحصل الآن أو لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط.

السادس: أنه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع، وكل مرئي مقابل ومنتطب في الرائي.
و أجب: بمنع الكبرى، ودعوى الضرورة فيها باطلة؛ لاختلاف العقلاء فيه، والنقض بإبصار
الله تعالى إيانا.
أقول:

احتجت المعتزلة بوجوه ستة؛ الأول: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، و
الاحتجاج بها من وجهين:

الأول: أن ما قبل هذه الآية- وهو قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ
فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الأنعام: ١٠٢)- وما بعدها- وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ
الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)- مذكور في معرض المدح، فوجب أن تكون هذه
الآية أيضاً مدحاً؛ فإن^١ إلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن، كما يقال: فلان أجل
الناس و أكل الخبز و أفضل الناس. وإذا كان نفي إدراك الإبصار إياه مدحاً كان ثبوته نقصاً، و
النقص على الله تعالى محال.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) يقتضي أن لا تدركه الأبصار في شيء
من الأوقات؛ لأن قولنا: «تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» يناقض قولنا: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، بدليل استعمال كل من
القولين في تكذيب الآخر، وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر، وصدق قوله تعالى: «لَا
تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» يوجب كذب قولنا: «تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، وكذبه يستلزم كذب قولنا: «تُدْرِكُهُ بَصَرٌ
واحدٌ أو بصران»؛ إذ لا قائل بالفرق^٢.

و أجب: بأن الإدراك هو الإحاطة، وهو رؤية الشيء من جميع جوانبه؛ لأن أصله من اللحق، و
الإحاطة إنما تتحقق في المرئي الذي له جوانب، فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الإحاطة، ولا يلزم
من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفي الرؤية مطلقاً؛ فإن نفي الرؤية على سبيل الإحاطة أخص من
نفي الرؤية مطلقاً، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام.

و أجب أيضاً: بأن معنى الآية: لا تدركه جميع الأبصار. وذلك؛ لأن الأبصار جمع معرّف باللام

١. ب. و.

٢. أ. بالنقل.

مفيد للعموم، فلا يناقض إدراك بعض الأبصار.

ورّد الجواب الأول بأنّ قوله: «الإدراك رؤية الشيء من جميع جوانبه» ليس بصحيح؛ فإنّهم يقولون أدركت النار و أدركت الشيء، ولا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما. بل الجواب الصحيح أنّ الله تعالى نفى الإدراك بالإبصار الذي من شرطه ارتسام الشبح أو خروج الشعاع، ولا يلزم منه نفى الحالة التي تحصل بعد حصول أحد هذين الشئين من غير حصول أحدهما.

الثاني: قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣). وجه الاحتجاج به أنّ كلمة «لن» لتأييد النفي؛ بدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ تَنبَغُونَا﴾ (الفتح: ١٥)، فنفي الرؤية على التأييد في حق موسى عليه السلام، فيلزم نفيها في حق غيره؛ إذ لا قائل بالفرق.

و أجب: بالمنع؛ بأنّ لا نسلم أنّ كلمة لن لتأييد النفي، بل لتأكيد النفي؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٩٥)؛ فإنّه قيد بقوله: أبداً، ومع هذا لم يستلزم تأييد النفي؛ لأنّهم يتمنّونه في الآخرة. على أنّ نفي الرؤية على التأييد لا يقتضي نفى صحّة الرؤية.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِحَكِيمٍ﴾ (الشورى: ٥١). وجه الاحتجاج به أنّه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام؛ فإنّه تعالى نفى التكليم إلّا على أحد الوجوه الثلاثة: الوحي، ومن وراء حجاب، وإرسال رسول. وكلّ منها يستلزم عدم الرؤية. أمّا الوحي؛ فلاّنه لم يكن مشافهة، فلا يكون عند الرؤية، و أمّا من وراء حجاب؛ فظاهر أنّه يستلزم عدم الرؤية، و أمّا إرسال الرسول وإيحاؤه؛ فإنّه يدلّ على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية. وإذا ثبت نفي الرؤية في وقت الكلام فتنفي الرؤية^١ في غير وقت الكلام؛ إذ لا قائل بالفصل.

و أجب عنه: بأنّ لا نسلم أنّه نفى الرؤية وقت الكلام^٢. قولهم: «لأنّه نفى التكليم إلّا على أحد الوجوه الثلاثة»، قلنا: مسلم. قولهم: «كلّ منها يستلزم عدم الرؤية»، ممنوع. قولهم: «أمّا الوحي فلا يكون مشافهة»، ممنوع؛ لأنّ الوحي كلام يسمع بسرعة؛ سواء كان المتكلّم به محجوباً عن السامع أو

١. ب: - الرؤية.

٢. أ، ج: نفى الكلام وقت الرؤية.

لم يكن.

الرابع: أنه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه، فقال: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (النساء: ١٥٣).

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْنا الْمَلائِكَةُ لَيُخْبِرُنَا أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَرْسَلٌ، أَوْ نَرَى رَبَّنَا لِيَأْمُرَنَا بِاتِّبَاعِهِ وَتَصَدِّيقِهِ، فَأَقْسَمَ اللَّهُ تَعَالَى فَقَالَ: لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ بِطَلْبِهِمُ الرُّوْيَةَ، وَ عَتَوْا بِذَلِكَ عَتَوْاً كَبِيراً، أَي: طَغَوْا بِطَلْبِهِمُ الرُّوْيَةَ طَغْيَاناً كَبِيراً.

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تُنْظَرُونَ﴾ (البقرة: ٥٥)، فثبت أن طلب الرُّوْيَةَ يترتب عليه العقاب والذم، فلا تصح الرُّوْيَةُ.

و أجب: بأن الاستعظام لأجل طلبهم الرُّوْيَةَ تعتاً وعناداً؛ لأنهم طلبوا الرُّوْيَةَ في الدنيا قبل أن يخلق الله تعالى في أبصارهم ما تقوى به على رؤيته تعالى. فالاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرُّوْيَةَ في الجملة؛ بشهادة أنه تعالى ذم الكفار لعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة؛ حيث قال: «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا»- أي: في الآخرة- فدل على أن انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معرض الذم، فلم يصح رؤيته في الآخرة، وإلا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالى.

الخامس: أن الإبصار^١ في الشاهد- أي: فيما عندنا من المبصرات- يجب إذا تحقق شروط ثمانية:

أحدها: أن تكون الحواس سليمة؛ فإن الحواس إذا كانت غير سليمة لا تجب الرُّوْيَةُ.

و ثانيها: كون الشيء جائر الرُّوْيَةَ؛ فإن ما يمتنع رؤيته لا يرى.

و ثالثها: المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي، أو كون المرئي في حكم المقابل كالأعراض القائمة بالجسم المقابل؛ فإنها في حكم محالها المقابلة، و كالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي؛ فإنها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة.

١. أن إدراك الأبصار.

٢. أو.

ورابعها: أن لا يكون المرئي في غاية القرب.

وخامسها: أن لا يكون المرئي في غاية البعد.

وسادسها: أن لا يكون المرئي في غاية اللطافة.

وسابعها: أن لا يكون المرئي في غاية الصغر.

وثامنها: أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب.

لأننا نعلم بالضرورة أننا لا نبصر الشيء عند عدم أحد هذه الشروط، ونبصره إذا حصلت هذه الشروط، وإلا-أي: وإن لم تجب رؤية الشيء إذا حصلت هذه الشروط-جاز أن يكون بحضرتنا جبال وأشخاص لا نراها.

والشروط الستة الأخيرة-أي: المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب-لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى؛ لأن هذه الستة إنما تعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة وحيز، والله تعالى منزّه عن الجهة والحيز، بقي شرطان: سلامة الحاسة وجواز الرؤية. وسلامة الحاسة حاصلة الآن، فلو صحّ رؤيته وجب أن نرى نراه تعالى؛ لحصول الشرطين، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وأجيب: بأن الغائب عن الحس-وهو الله تعالى-ليس كالشاهد، فلعلّ رؤيته تعالى تتوقّف على شرط لم يحصل الآن، وهو ما يخلقه الله تعالى في الأبصار تقوى به على رؤيته، أو بأنه لم تكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقّق هذه الشروط؛ فإنّ الرؤية بخلق الله تعالى، والشروط الثمانية معدّات، ولا تجب الرؤية عند وجود معدّاتها.

السادس: أنه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع؛ لأنّ المقابلة والانطباع مستلزمتان للجسمية، والله تعالى منزّه عن الجسمية، فثبت أنّ الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع، وكلّ مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة، فالله تعالى ليس بمرئي.

وأجيب: بمنع الكبرى؛ فإنّا لا نسلم أنّ كلّ مرئي مقابل ومنطبع في الرائي، ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة؛ لاختلاف العقلاء في صدقها، والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري. وبأنّ ما

ذكرتم من الكبرى منقوض يا بصر الله تعالى إيانا؛ فإنه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع.

الباب الثالث: في أفعاله تعالى

المسألة الأولى: في أفعال العباد

المسألة الثانية: في أنه تعالى مرید للکائنات

المسألة الثالثة: في التحسين والتقبيح

المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يجب عليه شيء

المسألة الخامسة: في أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض

المسألة السادسة: الغرض من التكليف

[المسألة الأولى: في أفعال العباد]

قال:

الباب الثالث: في أفعاله تعالى. وفيه مسائل:

الأولى: قال الشيخ: إنّ أفعال العباد كلّها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له. وقال القاضي: كونها طاعة و معصية بقدرة العبد. وقال إمام الحرمين و أبو الحسين و الحكماء: إنها واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد. وقال الأستاذ: المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى و قدرة العبد.

و قال جمهور المعتزلة: العبد يوجد فعله باختياره. و منع بوجوه:

الأول: أنّ الترك إن امتنع عليه^١ حال الفعل كان مجبوراً^٢ لا مختاراً، وإن لم يمتنع احتاج فعله إلى مرجح موجب لا يكون من العبد؛ دفعا للتسلسل، و يلزم الجبر. الثاني: أنّه لو أوجد فعله باختياره كان عالماً بتفاصيله، فيحيط بالسكنات المتخلّلة للحركة البطيئة، و عرف^٣ أحيازها.

الثالث: لو اختار العبد و ناقض مراده مراد الله تعالى لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجّح بلا مرجّح؛ فإن قدرته تعالى^٤ و إن كانت أعمّ لكتّنها بالنسبة إلى هذا المقدور المعين على سواء. أقول:

لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في أفعاله تعالى، و ذكر فيه ستّ مسائل؛ الأولى: في أفعال العباد. الثانية: في أنّه تعالى مرید للكائنات. الثالثة: في التحسين و التقييح. الرابعة: في أنّه تعالى لا يجب عليه شيء. الخامسة: في أنّ أفعاله لا تعلّل بالأغراض. السادسة: في الغرض من التكليف. المسألة الأولى: قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: إنّ أفعال العباد كلّها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له تعالى، و لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة و المقدور واقعان بقدرة الله تعالى.

١. أ: - عليه.

٢. أ، س: مجبراً.

٣. د: يعرف.

٤. أ: فإنّ القدرة.

وقال القاضي أبو بكر: إنّ ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى، وكون الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد.

وقال إمام الحرمين وأبو الحسين البصري والحكماء: إنّ أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد؛ فإنّه تعالى يوجد في العبد القدرة والإرادة، ثمّ تلك القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني^١: المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله و قدرة العبد.

وقال جمهور المعتزلة: العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت الإيجاب.

ومنع قول المعتزلة بوجوه:

الأول: أنّ ترك الفعل من العبد إن امتنع حال الفعل كان العبد مجبراً، فلا يكون الفعل باختياره، وإن لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله إلى مرجح موجب؛ لامتناع ترجيح أحد طرفي الممكن لا للمرجح. ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد؛ لأنّه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا يتسلسل، بل ينتهي لا محالة إلى مرجح موجب لا يكون من فعله، ويلزم الجبر.

قيل: المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة إلى القدرة وحدها وجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة، فمتى حصل المرجح - وهو الإرادة - وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها، وحينئذ إن امتنع ترك الفعل من العبد عند الإرادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار، وإنّما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الإرادة، وأما إذا كان بالإرادة، فلا.

أجيب: بأنّ هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول أبي الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة، والكلام في إبطال قول سائر المعتزلة، لا في إبطال قول أبي الحسين.

الثاني: لو كان العبد موجداً لفعله باختياره كان عالماً بتفاصيله؛ إذ لو جاز الإيجاد بالاختيار من غير

١. هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران (م ١٨٤ هـ)، عالم بالفقه والأصول. نشأ في أسفرائين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور وبنت له فيها مدرسة عظيمة فدرس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر. له كتاب الجامع (في أصول الدين)، ورسالة في أصول الفقه. له مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور، ودفن في أسفرائين. راجع عنه: الأعلام ١: ٦١، الأساب ١: ٢٢٥، وفيات الأعيان ١: ٢٨.

العلم بطل دليل إثبات عالمية الله تعالى. ولأنَّ القصد الكلِّي لا يكفي في حصول الجزئي؛ لأنَّ نسبة الكلِّي إلى جميع الجزئيات على السواء، فليس حصول بعضها أولى من حصول بعض آخر، فيجب أن يتحقَّق قصد جزئي، و القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي، فثبت أنَّه لو كان موجداً لفعله باختياره لكان عالماً بتفاصيله، فيكون العبد محيطاً بالسكنات المتخلَّلة للحركة البطيئة، و عرف أحياز السكنات، و اللازم باطل؛ فإنَّ الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحياز و الحركة في بعضها، مع أنَّه لا شعور له بالسكنات^١ و لا بأحيازها^٢.

قيل: الإيجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد، و لا يلزم نفي عالمية الله تعالى؛ لأنَّ مثبتى العالمية لا يستدلون بالإيجاد عليها، بل بإحكام الفعل و إتقانه. نَعَمْ، الإيجاد مع القصد مستلزم للعلم، لكن يكفي العلم الإجمالي، و الحركات الصادرة عنَّا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الإجمال. أجب: بأنَّ الجزئيات المنفصلة الحاصلة بالفعل الصادرة من الفاعل بالقصد و الاختيار و جب أن تتحقَّق بقصد جزئي، و القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي، و يلزم أنَّه لو كان موجداً لفعله^٣ باختياره لكان عالماً بتفاصيله.

لكن لهم أن يمنعوا بطلان اللازم؛ فإنَّ العبد عالم بتفاصيل أفعاله، لكن لم يبق العلم التفصيلي على ذكره.

الثالث: لو اختار العبد و ناقض مراده مراد الله تعالى؛ بأن أراد العبد تسكين جسم و أراد الله تعالى تحريكه، فإمَّا أن يقع مرادهما، فيلزم جمع النقيضين، أو لم يقع مراد واحد منهما، فيلزم رفع النقيضين، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأنَّ قدرته تعالى و إن كانت أعم من قدرة العبد، لكنهما بالنسبة إلى هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، و الشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت، فإذا قدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية، إمَّا التفاوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى، و إذا كان كذلك امتنع الترجيح.

١. أ: بالسكون. ب: بالسكنات.

٢. أ، ج: بأحيازها.

٣. أ: الفعل.

قيل: يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين، ولا نسلم أن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور، بل هما متفاوتتان في القوة والضعف، ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدة، ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية، وليست كذلك. وأيضاً: الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي، والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل، وهو لا يقدر على منع القوي.

وهذا الدليل مأخوذ من دليل التمانع في إبطال كون الإله أكثر من واحد، وهناك يتمشى؛ لأن الآلهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت، وهاهنا لا يتمشى.

[أدلة المعتزلة على أن أفعال العبد باختياره]

قال:

احتجوا بالمعقول والمنقول. أما الأول؛ فهو أن العبد لو لم يكن مختاراً لقبح تكليفه. وأجيب: بأنه مشترك؛ إذ المأمور به عند استواء الدواعي و مرجوحية داعية^١ ممتنع، وعند رجحانه واجب.

و أيضاً: إن كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وإن كان معلوم الالاقوع امتنع، ومع هذا فإن الله تعالى لا يسئل عما يفعل.

و أما الثاني فمن وجوه:

الأول: الآيات التي أضافت الأفعال إلى العباد و علقها بمشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿قَوْلِ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٧٩)، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (الأنعام: ١١٦)، ﴿حَتَّى يَغْيَرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣)، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ (يوسف: ١٨ و ٨٣)، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾ (المائدة: ٣٠)، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣)، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهينَ﴾ (الطور: ٢١)، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠)، ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ﴾ (المدثر: ٥٥)، ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (المدثر: ٣٧).

و عورض بنحو قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصفات: ٩٦)، ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩).

١. س: داعيته.

٢. أ. س: فإله.

الثاني: الآيات المشتملة على الوعد و الوعيد بها و المدح و الذم عليها، و هي أكثر من أن تحصى.

و أجب: بأن السعادة و الشقاوة جليّة كتب له قبله، و الأعمال أمارات، و يترتب الثواب و العقاب عليها من حيث إنها معرّفات لا موجبات.

الثالث: اعتراف الأنبياء عليهم السلام بذنوبهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ (الأعراف: ٢٣)، و عن يونس: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٧)، و عن موسى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ (القصص: ١٦).

و عورض بقوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ (الأعراف: ١٥٥)، و نظائره.

الرابع: الآيات الدالة على أن أفعاله تعالى لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم و الاختلاف و التفاوت، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (النساء: ٤٠)، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَالِمٍ لِلْعِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦)، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ (هود: ١٠١)، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ﴾ (الملك: ٣).

و أجب: بأن كونه ظلماً اعتباراً يعرض لبعض الأفعال بالنسبة إلينا؛ لقصور ملكنا^٢ و استحساننا، و ذلك لا يمنع صدور أصل الفعل عن الباري تعالى مجرداً عن هذا الاعتبار، و أما نفي الاختلاف و التفاوت فمن القرآن و خلق السماوات؛ إذ الكلام فيهما.

أقول:

احتجّت المعتزلة على أن أفعال العبد باختياره بالمعقول و المنقول. أما الأول - أي: المعقول - فهو أن العبد لو لم يكن مختاراً - أي: متمكناً من الفعل و الترك - لقبح تكليفه؛ لأنه حينئذ تكون أفعاله جارية مجرى أفعال الجمادات، و اللازم باطل؛ لأنّ العقلاء اتّفقوا على أن التكليف ليس بقيق.

و أجب: بأن ما ذكرتم مشترك للإلزام لوجهين:

أحدهما: أن الفعل المأمور به عند استواء داعي الفعل و داعي الترك و عند مرجوحية داعي الفعل ممتنع، و عند رجحان داعي الفعل واجب، فيكون الفعل إما ممتنعاً و إما واجباً، فلا يكون مقدوراً العبد، فيقيق التكليف به.

١. أ. س. بعض.

٢. أ. أو.

و ثانيهما: أَنَّ الفعل المأمور به إن علم الله وقوعه وجب وقوعه، وإن علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه، فلا يكون مقدوراً للعبد، فيقبح التكليف به.

و أما الثاني - وهو المنقول - فمن وجوه:

الأول: الآيات التي أضافت الأفعال إلى العباد وعلقتها بمشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿قَوْلُ لِلَّذِينَ
يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٧٩)، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾
(الكهف: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾
(المذثر: ٥٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَاءُ إِلَّا الظَّنُّ﴾ (الأنعام: ١١٦)، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ
يَكُ مَعْبُوداً نِعْمَتُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ حَتَّىٰ تَغْيِرُوا مَا بِيَدَيْكُمْ﴾ (الأنفال: ٥٣)، وقوله تعالى: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ
لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَفْرًا فَصَبِّرْ جَمِيلٌ﴾ (يوسف: ١٨ و ٨٣)، وقوله تعالى: ﴿فَطَلَوْا لَكَ نَفْسَهُ﴾ (المائدة:
٣٠)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣)، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ
رَهِينٌ﴾ (الطور: ٢١)، وقوله تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (المذثر: ٣٧).

و عورض المنقول: بالآيات الدالة على أَنَّ جميع الأفعال بخلق الله تعالى، نحو قوله تعالى: ﴿خَالِقُ
كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢)، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصفات: ٩٦)، وقوله
تعالى: ﴿مَنْ يَشَأُ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأُ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩).

الثاني: الآيات المشتملة على الوعد والوعيد بها، والمدح والذم عليها، نحو قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ
تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (غافر: ١٧)، وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية:
٢٨)، وقوله تعالى: ﴿لَتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ (طه: ١٥)، وقوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا
الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن: ٦٠)، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (النمل: ٩٠)، وقوله
تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا﴾ (الأنعام: ١٦٠)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ
ذِكْرِي﴾ (طه: ١٢٤)، وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (البقرة: ٨٦)، وقوله تعالى:
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ (آل عمران: ٩٠)، وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ (البقرة:
٢٨)، وهي أكثر من أن تحصى.

و أحجب: بأن المقضي للثواب والمدح والعقاب والذم إنما هو السعادة والشقاوة. قال الله تعالى:
﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِالْحَبَّةِ﴾ (هود: ١٠٨)، وقال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَبِالنَّارِ﴾ (هود:

١٠٦)، و السعادة و الشقاوة جلية كُتبت للعبد قبل وجوده، شاهده قوله عليه السلام: «السعيد من سعد في بطن أمه و الشقي من شقي في بطن أمه»^١، و الأعمال الصالحات أمارات للسعادة، و الأعمال السيئات علامات للشقاوة، و ترتب الثواب على الأعمال الصالحات و العقاب على الأعمال السيئات من حيث إن الأفعال معزفات للثواب و العقاب لا موجبات.

الثالث: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء عليهم السلام بذنوبهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ (الأعراف: ٢٣)، و عن يونس عليه السلام: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٧)، و عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ (القصص: ١٦). و عورض بقوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ (الأعراف: ١٥٥)، و نظائره، نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩).

الرابع: الآيات الدالة على أَنَّ أفعال الله تعالى لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم و الاختلاف و التفاوت. أما الظلم؛ فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (النساء: ٤٠)، و قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦)، و قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ (هود: ١٠١). و أما الاختلاف؛ فلقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنَّا كُنَّا مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢). و أما التفاوت؛ فلقوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ﴾ (الملك: ٣).

و إذا كان الظلم و الاختلاف و التفاوت منتفية عن أفعال الله تعالى يلزم أن تكون أفعال العباد ليست أفعال الله؛ لأنَّ أفعال العباد متصفة بالظلم و الاختلاف و التفاوت، فلا تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

و أجب: بأنَّ ما ذكرتم من الآيات لا يدل على أَنَّ أفعال العباد غير مخلوقة له تعالى. أما الآيات الدالة على نفي الظلم؛ فلأنَّ كون الفعل ظلماً اعتبار عارض له بالنسبة إلينا، ليس بداخل في حقيقة الفعل و لا صفة حقيقية لازمة له، فيجوز أن لا تكون الأفعال المنسوبة إلى العباد متصفة بالظلم بالنسبة إليه تعالى؛ لأنه مالك لكل الأشياء بالاستحقاق، و تكون متصفة بالنسبة إلينا؛ لقصور ملكنا أو قصور

استحقاقنا. وكون الفعل ظلماً بالنسبة إلينا لا يمنع صدور أصل الفعل عن الباري تعالى مجرداً عن اعتبار كونه ظلماً؛ إذ لا امتناع في أن الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلماً بالنسبة إلينا. وأما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدلّ عليه الآيتان؛ فعن القرآن وخلق السماوات؛ إذ الكلام في القرآن وخلق السماوات، يدلّ عليه سياق الآيتين، لا نفي الاختلاف والتفاوت عن أفعاله تعالى مطلقاً؛ فإنّ مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلافات والتفاوت.

قال:

واعلم: أنّ أصحابنا لقا وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله وبين ما نجده من الجمادات وذادهم قائم البرهان عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد مطلقاً، جمعوا بينهما، وقالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد؛ على معنى أنّ العبد إذا صمّم العزم فأنّ الله تعالى يخلق الفعل فيه، وهو أيضاً مشكل، ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين فيه.

أقول:

اعلم: أنّ أصحابنا لقا وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله - أي: نباشره - من الأفعال الاختيارية وبين ما نحسّه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار؛ فإنّهم علموا بالبدئية أنّ للاختيار مدخلاً في الأول دون الثاني، وذادهم - أي: منهم وطردهم - البرهان الدالّ على أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء - أي: منشيء - عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد مطلقاً، جمعوا بين الأمرين، وقالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد؛ على معنى أنّ الله تعالى أجرى عادته بأنّ العبد إذا صمّم العزم على الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه، وإذا صمّم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه، وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وإن لم يكن موجداً، وهذا القدر كاف في الأمر والنهي.

قال المصنّف: وهذا أيضاً مشكل؛ فإنّ تصميم العزم أيضاً فعل من الأفعال مخلوق لله تعالى، فلا مدخل للعبد أصلاً. ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين في هذا المقام؛ لأنّه بحسب الغالب تؤدي المناظرة إلى رفع الأمر والنهي أو الشرك بالله تعالى.

[قول أهل التحقيق وهو الأمرين الأمرين]

وقال أهل التحقيق في هذا المقام: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين الأمرين، فهذا هو الحق. و

تحقيقه أن الله تعالى يوجد القدرة والإرادة في العبد، ويجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل، لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل في الفعل، بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه، ثم يقع الفعل بهما؛ فإن جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة وأسباب، لا بأن يكون الوسائط والأسباب لذاتها اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسيّيات، بل بأن خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل^١، فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل. والأولى أن يسلك^٢ في هذا المقام طريقة السلف، ويترك^٣ المناظرة فيه، ويفوّض^٤ علمه إلى الله تعالى.

١. ج: لذاتيهما.

٢. ج: بحيث لا مدخل لنا.

٣. ب: نسلک.

٤. ب: ترک.

٥. ب: نفوّض.

[المسألة الثانية: في أنه تعالى مرید للكائنات]

قال:

الثانية: أنه تعالى مرید للكائنات من الخير والشرّ والإيمان والكفر؛ لأنه موجد للكلّ ومبدعه، ولأنه علم ممّن يموت على كفره عدم إيمانه فامتنع وجوده، وإلاّ لأمكن انقلاب علمه جهلاً، فلا تتعلّق الإرادة به.

احتجّت المعتزلة بوجوده:

الأول: أنّ الكفر غير مأمور به، فلا يكون مراداً؛ إذ الإرادة مدلول الأمر أو ملزومه.

الثاني: لو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به، والرضا بالكفر كفر.

الثالث: أنه لو كان مراداً لكان الكافر مطيعاً بكفره؛ لأنّ الطاعة تحصيل مراد المطاع.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧)، والرضا هو الإرادة.

وأجيب: بأنّ الأمر قد ينفكّ عن الإرادة كأمر المختبر، والرضا إنّما يجب بالقضاء دون المقضي، والطاعة موافقة الأمر وهو غير الإرادة. والرضا من الله تعالى إرادة الثواب أو ترك الاعتراض.

وقالت الحكماء: الموجود إمّا خير محض كالملائكة والأفلاك، أو الخير فيه غالب، والمقضي^١ بالذات خير، والشر واقع بالتبع؛ فإنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير. أقول:

المسألة الثانية: اختلفوا في أنّ الله تعالى هل هو^٢ مرید للكائنات أو لا. فذهب الأشاعرة إلى أنه مرید للكائنات من الخير والشرّ والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، والإرادة تابعة للعلم، وكلّ ما علم الله تعالى وقوعه يريد، وكلّ ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه.

وذهب^٣ المعتزلة إلى أنه تعالى لا يريد الشرّ والكفر والمعصية؛ سواء وقعت أو لا. ويريد الخير والإيمان والطاعة؛ وقعت أو لا. والإرادة توافق الأمر، فكلّ ما أمر الله تعالى به يريد.

١. أ. المرضي.

٢. أ. ج. - هـ.

٣. أ. ذهبت.

و احتجّ المصنّف على مذهب الأشاعرة بوجهين؛ الأول: أنه تعالى موجد لكلّ ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار، ومن جعلته الشرّ والكفر والمعصية، فيكون موجداً للشرّ والكفر والمعصية بالاختيار، وكلّ ما أوجده بالاختيار يكون مریداً له؛ فإنّه تعالى مریداً لها.

ولقائل أن يقول: هذا الوجه مبني على أنه تعالى خالق لأفعال العباد، وهو ممنوع عندهم. الثاني: أنه تعالى علم ممّن يموت على الكفر عدم إيمانه، فامتنع وجود الإيمان منه، وإلاّ لأمكن انقلاب علمه تعالى جهلاً، وإذا كان وجود الإيمان منه ممتنعاً لا تتعلّق الإرادة به؛ لأنّ الممتنع لا يكون مراداً.

ولقائل أن يقول: وجود الإيمان ليس بممتنع بالنظر إلى قدرة القادر، وممتنع بالنظر إلى علمه تعالى، فيجوز أن تتعلّق إرادته تعالى بالإيمان من حيث إنّه ممكن، لا من حيث إنّه ممتنع. وقيل أيضاً: إنّ العلم تابع للمعلوم لا موجب له، فلا يكون العلم موجباً للكفر والمعصية، فلا تتعلّق الإرادة بالكفر والمعصية.

[أدلة المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الشرّ والكفر والمعصية]

احتجّت المعتزلة بوجه أربعة:

الأول: أنّ الكفر غير مأمور به بالاتفاق، فلا يكون مراداً؛ إذ الإرادة^١ مدلول الأمر أو^٢ مدلول الأمر ملزوم للإرادة مساوٍ لها؛ لأنّ الطلب إما نفس الإرادة أو مشروط بالإرادة، والإرادة شرط لا ينفك عنه. وأياً ما كان يمتنع انفكاك الأمر عن الإرادة، فما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً، والكفر غير مأمور به، فهو غير مراد.

الثاني: لو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به، واللازم باطل؛ لأنّ الرضا بالكفر كفر، فلا يجب. بيان الملازمة: أنّ الكفر حينئذ مراد الله تعالى، ومراد الله تعالى قضاؤه، والرضا بالقضاء واجب.

الثالث: لو كان الكفر مراداً لكان الكافر مطيعاً بكفره، واللازم باطل؛ لأنّ الكافر عاص بكفره. بيان الملازمة: أنّ الطاعة تحصيل مراد المطاع، فإذا كان الكفر مراداً كان الكافر بكفره حصّل مراد الله

١. ب: + إقلا.

٢. ج: و.

تعالى، فيكون مطيعاً بكفره.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧)، والرضا هو الإرادة، فلو كان الكفر مراداً لكان الله تعالى راضياً به، واللازم باطل.

و أجب عن الأول: بأن الأمر قد ينفك عن الإرادة، فلا يكون الأمر نفس الإرادة ولا مشروطاً بها، وذلك كأمر المختبر؛ فإن السلطان لو أنكر ضرب السيد لعبده وتواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب، فادّعى السيد مخالفة العبد له، وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد أمره بمشاهدة السلطان؛ فإنه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به؛ لأنه لو كان السيد مريداً لإتيان العبد بالمأمور به لكان مريداً عقاب نفسه؛ لأن السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمره، والعقل لا يريد عقاب نفسه.

وقد أورد المعتزلة مثله على القول بأن الأمر طلب؛ فإن العاقل لا يطلب عقاب نفسه. قيل: والأولى أن يقال: لو كان الأمر نفس الإرادة أو مشروطاً بها لوقعت المأمورات كلها، واللازم باطل.

أما الملازمة؛ فلأن الإرادة هي الصفة المخصصة بحدوث^١ الفعل في وقت دون وقت، فمعنى تعلق الإرادة بالشئ تخصيصه بوقت حدوثه، فإذا لم يوجد الشئ لم يتخصص^٢ بوقت حدوثه، وإذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم تعلق الإرادة به، فيلزم من المقدمتين أنه إذا لم يوجد الشئ لم تعلق الإرادة به، ويلزم منه أنه إذا تعلق الإرادة بالشئ وجد، وعلى تقدير أن يكون الأمر هو الإرادة أو مشروطاً بها يلزم أن يكون المأمور به لكونه مراداً موجوداً.

وأما بيان بطلان اللازم؛ فلأن من علم الله تعالى أن يموت على كفره مأمور بالإيمان، ولم يقع الإيمان منه.

واعلم: أن ما أورده المعتزلة على القول بأن الأمر هو الطلب ليس بوارد؛ فإن العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد إلا ما يختاره، فالسيد يجوز له أن يطلب من العبد المأمور به ولا يريد وقوعه،

١. أ: لحدوث.

٢. أ. ج: يخضع.

ولا يلزم منه أن يكون طالباً عقاب نفسه، وإنما يلزم ذلك لو كان مختاراً لوقوع المأمور به، بل إنما يطلبه ليخالف العبد السيد فيما يطلبه، فلا يعاقبه السلطان، فلا يكون طلبه المأمور به مستلزماً لطلب عقابه^١.

و للمعتزلة أن يقولوا: لا نسلم الملازمة. قوله: «لأنَّ الإرادة هي الصفة المخصَّصة بحدوث^٢ الفعل في وقت دون وقت»، قلنا: إرادة الفاعل لفعله هي الصفة المخصَّصة بحدوث^٣ الفعل في وقت دون وقت، والإرادة التي هي عين الأمر أو شرط له هي الثانية، ولا يلزم من كون المأمور به مراداً بالإرادة الثانية وقوعه؛ فإنَّ الإرادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد.

وعن الثاني: أنَّ المراد هو المقضي لا القضاء، فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضي، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي.

ولقائل أن يقول: قولكم: «الرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي»، ليس بمستقيم؛ فإنَّ القائل: «رضيتُ بقضاء الله»، لا يريد أنه رضي بصفة من صفات الله تعالى، بل يريد أنه راض بمقتضى تلك الصفة، وهو المقضي.

والجواب الصحيح أن يقال: الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعةً، والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر.

وعن الثالث: أنَّ الطاعة موافقة الأمر، والأمر غير الإرادة، فالطاعة تحصيل المأمور به، لا تحصيل المراد.

قيل: لقائل أن يقول: الطاعة موافقة الإرادة الثانية؛ إذ الأمر هو الإرادة الثانية أو مشروط بها. وأجيب: بأنَّ الأمر غير الإرادة الثانية وغير مشروط بها؛ لأنَّ الأمر يوجد بدون الإرادة الثانية، كأمر المختبر.

وعن الرابع: أنَّ الرضا من الله تعالى ليس نفس إرادة الفعل، بل الرضا من الله تعالى هو إرادة

١. أ: عقاب نفسه.

٢. أ. ج: لحدوث.

٣. أ. ج: لحدوث.

الثواب على الفعل أو ترك الاعتراض عليه، ولا يلزم من انتفاء إرادة الثواب على الفعل أو انتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء إرادة الفعل.

[كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى على طريقة الحكماء]

وقال الحكيم في بيان كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى: الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعمد وجودها عن الشر أصلاً، كالعقول التي لا تشتمل على أمر بالقوة، وهي الخير المحض، والمصنّف أورد في المثال^١ الملائكة والأفلاك.

ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها للاتفة بها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها، وذلك مثل النار؛ فإنها لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود إلا أن تكون تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية، وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات بالإحراق.

والأشياء باعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم إلى ما لا شر فيه، وإلى ما يغلب الخير فيه على شره - وهما قد ذكرناهما - وإلى ما يكون شراً على الإطلاق، وإلى ما يكون الشر فيه غالباً، وإلى ما يتساوى الخير والشر فيه.

وإذا كان الوجود^٢ المحض الإلهي مبدءاً لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه، مثل وجود الجواهر العقلية، وكذا القسم الثاني يجب فيضانه؛ فإن ترك الخير الكثير تحزراً من شر قليل شر كثير، وذلك مثل النار والأجسام الحيوانية؛ فإنه لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن يتأذى أحوالها في حرركاتها وسكناتها إلى اجتماعات ومصادمات مؤذية، وأن يتأذى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ^٣ عقد ضار في المعاد أو في الحق، أو فرط هيجان غالب عاجل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد، وتكون

١. ج، ب: مثاله.

٢. ج: الوجود.

٣. ب: أخطاء.

٤. هامش ب: أي: اعتقاد ضار.

القوى المذكورة لا تغني عنها، ويكون ذلك في أشخاص أقلّ من أشخاص السالمين وأوقات أقلّ من أوقات السلامة. ولأنّ هذا معلوم في العناية الأولى، فهو كالمقصود بالعرض، فالشرّ داخل في القدر بالعرض، كأنّه مثلاً مرضي به بالعرض.

[المسألة الثالثة: في التحسين والتقييح]

قال:

الثالثة: في التحسين والتقييح. لا قبيح بالنسبة إلى ذات^١ الله تعالى؛ فإنه مالك الأمور على الإطلاق، يفعل ما يشاء ويختار، لا علة لصنعه ولا غاية لفعله. وأما بالنسبة إلينا، فالتقييح ما نهى عنه شرعاً والحسن ما ليس كذلك.

وقالت المعتزلة: القبيح قبيح في نفسه، وقبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به، فيقبح من الله كما قبح منا، وكذلك الحسن.

ثم إنَّ منهما ما يستبدُّ العقل بدركه ضرورة، كإنقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم، أو استدلالاً، كقبح الصدق الضارَّ وحسن الكذب النافع، ولذلك يحكم بهما المتدينَّ وغيره كالبراهمة^٢، ومنها ما ليس كذلك، كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أوَّل شَوَّال.

قلنا: المراد بالحسن والقبح إن كان ما يكون صفة كمال - كعلم^٣ - أو نقص - كجهل^٤ - أو يكون ملائماً للطبع أو منافراً له، فلا خلاف في كونهما عقليين، وإن كان ما يتعلَّق به في الآجل ثواب أو عقاب، فالعقل لا مجال له فيه، كيف وقد بان أنَّ العبد غير مختار في فعله ولا مستبدُّه بتحصيله.

أقول:

المسألة الثالثة: في التحسين والتقييح. التحسين هو الحكم بالحسن والتقييح هو الحكم بالقبح. ولا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى، أما بالنسبة إلى أفعال نفسه؛ فلا تفاق العقلاء على أنَّ الفعل الصادر منه لا

١. أ. س. - ذات.

٢. فرقة تنسب إلى إبراهيم الذي ذكر في الفيدا أحد كتبهم المقدسة. والبراهمية نظام ديني واجتماعي وسياسي. وهم يعتبرون إبراهيم الإله الأعلى. ومن أصولهم: تقسيم الأمة إلى طبقات أربع. وقد نفى البراهمة النبوات، وقالوا باستحالتها في العقول. وقيل: هم قوم من منكري الرسالة، ويعبدون مطلقاً، لا من حيث نبي ورسول، بل يقولون: ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله تعالى. فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الأنبياء والرسول مطلقاً. راجع عنها: الملل والنحل ٢: ٦٠١ - ٦٠٣؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل ١: ٨٦ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون ١: ٣٢٠.

٣. أ. س. - كعلم.

٤. أ. س. - كجهل.

٥. أ. يستبدُّ.

يُتَصَفُّ بالقبح؛ لكونه نقصاً، والنقص على الله تعالى محال.

وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَفْعَالِ الْعِبَادِ؛ فَلَا تَهْ مَالِكُ الْأُمُورِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ، لَا عِلَّةَ لَصُنْعِهِ وَلَا غَايَةَ لِفَعْلِهِ.

وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا؛ فَالْقَبِيحُ مَا نَهَى عَنْهُ شَرْعاً، وَهُوَ مَنْحَصَرٌ فِي الْحَرَامِ؛ إِنْ أُرِيدَ بِالنَّهْيِ نَهْيُ التَّحْرِيمِ، وَإِنْ أُرِيدَ بِالنَّهْيِ نَهْيُ التَّنْزِيهِ، فَالْقَبِيحُ هُوَ الْحَرَامُ وَالْمَكْرُوهُ، وَالْحَسَنُ مَا لَيْسَ كَذَلِكَ - أَيْ: مَا لَيْسَ بِمَنْهَى عَنْهُ شَرْعاً - فَفَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْوَاجِبُ وَالْمَنْدُوبُ وَالْمَبَاحُ وَفَعَلَ غَيْرَ الْمَكْلَفِ حَسَنًا، وَكَذَا الْمَكْرُوهُ؛ إِنْ أُرِيدَ بِالنَّهْيِ نَهْيُ التَّحْرِيمِ.

وَقَالَتِ الْمَعْتَزَلَةُ الْقَبِيحُ قَبِيحٌ فِي نَفْسِهِ، وَقَبِيحٌ يَكُونُ لِدَاثِهِ أَوْ يَكُونُ لَصِفَةٍ لَزَامَةٍ لِدَاثِهِ أَوْ بِوَجْهِ^١ وَاعْتِبَارًا، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْجَبَائِثِ، فَيَقْبَحُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا يَقْبَحُ مَنًا. وَكَذَا الْحَسَنُ حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ، وَحَسَنٌ يَكُونُ لِدَاثِهِ أَوْ لَصِفَةٍ لَزَامَةٍ لِدَاثِهِ أَوْ بِوَجْهِ^٢ وَاعْتِبَارًا.

ثُمَّ إِنْ مِنَ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ مَا يَسْتَبَدُّ الْعَقْلُ بِدَرْكِهِ ضَرْورَةً مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالٍ، كإِنْفَاقِ الْغَرَقِيِّ وَالْهَلَكِيِّ وَالصَّدَقِ النَّافِعِ وَكَفِّحِ الظُّلْمِ وَالْكَذْبِ الضَّارِّ، أَوْ يَسْتَبَدُّ الْعَقْلُ بِدَرْكِهِ اسْتِدْلَالًا، كَقَبِيحِ الصَّدَقِ الضَّارِّ وَحَسَنِ الْكَذْبِ النَّافِعِ.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَيْنِ النُّوعَيْنِ يَسْتَبَدُّ الْعَقْلُ بِدَرْكِهِمَا أَنَّهُ يَحْكُمُ بِهِمَا الْمَتَدِينِينَ - أَيْ: الْمَعْتَرِفِينَ بِالنَّبُوءَةِ الْمُتَمَسِّكِينَ بِدِينِ نَبِيِّ - وَغَيْرِهِ كَالْبِرَاهِمَةِ.

وَمِنْ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ^٣ مَا لَيْسَ كَذَلِكَ - أَيْ: لَا يَسْتَبَدُّ الْعَقْلُ بِدَرْكِهِ، لَا بِالضَّرُورَةِ وَلَا بِالنَّظَرِ وَالْإِسْتِدْلَالِ - كَحَسَنِ صَوْمِ آخِرِ رَمَضَانَ وَقَبِيحِ صَوْمِ أَوَّلِ شَوَّالٍ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَسْتَبَدُّ بِدَرْكِهِ، بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ وَالسَّمْعِ.

قُلْنَا: الْحَسَنُ وَالْقَبِيحُ يَطْلُقَانِ عَلَى أُمُورٍ مِنْهَا: مَا يَكُونُ صِفَةً كَمَالٍ أَوْ صِفَةً نَقْصٍ، وَمِنْهَا: مَا يَكُونُ مِلَاتِمًا لِلطَّبِيعِ أَوْ مَنَافِرًا لَهُ، وَمِنْهَا: مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فِي الْآجِلِ ثَوَابٌ أَوْ عِقَابٌ.

١. ب: لوجه.

٢. ب: لوجه.

٣. ج: القبيح.

فإن كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال، و بالقبح ما يكون صفة نقص، أو كان المراد بالحسن ما يكون ملائماً للطبع و بالقبح^١ ما يكون منافراً للطبع، فلا خلاف في كونهما عقليين. وإن كان المراد بالحسن ما يتعلّق به في الآجل ثواب و بالقبح ما يتعلّق به في الآجل عقاب، فالعقل لا مجال له فيما يتعلّق به في الآجل ثواب أو عقاب، فكيف يكون للعقل مجال و قد ظهر أنّ العبد غير مختار في فعله و لا مستبدّ بتحصيله، وإذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن أو^٢ القبح بحسب العقل؛ فإنّ الأفعال الاضطرارية و الاتفاقية لا توصف بالحسن و القبح عقلاً.

١. ب: بالقبح.

٢. أ: و.

[المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يجب عليه شيء]

قال:

الرابعة: في أنه تعالى لا يجب عليه شيء؛ إذ لا حاكم عليه، ولأنه لو وجب عليه شيء؛ فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب، وإن استوجب كان ناقصاً لذاته مستكملاً بفعله، وهو محال.

والمعتزلة أوجبوا على الله تعالى أموراً:

منها: اللطف، وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة. فقيل: هذا التقريب يمكنه أن يفعل^١ ابتداءً، فيكون الوسط عبثاً.

ومنها: الثواب على الطاعة. فقيل: تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف تقتضي مكافأة؟ ومنها: العقاب على الكبائر قبل التوبة. فقيل: هو حق، فله عفو.

ومنها: أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا. فقيل: الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق.

ومنها: أن لا يفعل القبيح عقلاً؛ لعلمه بقبحه واستغنائه عنه، قياساً على الشاهد، وقد عرفت فساد ذلك.

أقول:

المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يجب عليه شيء؛ لأن الوجوب حكم والحكم لا يثبت إلا بالشرع، ولا حاكم على الشارع، فلا يجب عليه شيء.

ولأنه لو وجب عليه شيء؛ فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب؛ لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، وإن استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بفعله؛ فإنه حينئذ تخلص بفعله من المذمة، وهو محال.

والمعتزلة أوجبوا على الله أموراً منها اللطف، ومنها الثواب على الطاعات، ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة، ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا، ومنها أن لا يفعل القبيح عقلاً.

أما اللطف - وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية؛ بحيث لا يؤدي إلى

الإلجاء- فهو واجب؛ على معنى أنّ تاركه يستحقّ الذمّ عند المعتزلة؛ لأنّ اللطف يحصل به الغرض من التكليف، وهو التعريض للثواب؛ لأنّ ما يقرب المكلف من الطاعة وبيّعه عن المعصية يكون مستديماً لتحصيل المكلف^١ به المستلزم للغرض منه، وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجباً؛ لأنّ التكليف واجب، وهو لا يتمّ إلا باللطف، وما لا يتمّ الواجب إلا به، فهو واجب.

فقليل: هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد هذا التقريب، فيمكنه ابتداءً من غير ذلك الوسط، فيكون الوسط عبثاً.

وأما الثواب- وهو نفع مستحقّ مقترن بالتعظيم والإجلال- فهو واجب على الله تعالى جزاءً عن التكليف والطاعات.

فقليل: الله تعالى من النعم السابقة، وتلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة، فكيف تقتضي مكافأة؟ وأما العقاب على الكبائر قبل التوبة؛ فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة بغداد. فقليل: العقاب حقّه، وليس في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر، فله عفوّه، بل يحسن عفوّه كما في الشاهد.

وأما الأصلح؛ فواجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح لعباده عند معتزلة بغداد. فقليل: الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق، حتّى لا يكون معذباً في الدارين. وأما القبيح؛ فواجب على الله تعالى أن لا يفعل القبيح عقلاً؛ لأنّ الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه، فوجب أن لا يفعل؛ قياساً على الشاهد. وقد عرف فساد ذلك؛ فإنّه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى.

المسألة الخامسة: في أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض

قال:

الخامسة: أن أفعاله لا تعلل بالأغراض لوجوه:

الأول: أنه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكماً بغيره، وهو محال. لا يقال: غرضه تحصيل مصلحة العبد؛ لأنَّ تحصيل مصلحة العبد^١ وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضاً داعياً إلى الفعل، وإلا لزم الاستكمال.

الثاني: أنَّ تحصيل الأغراض ابتداءً مقدور الله تعالى، فجعلها غايات عبث، وهو ينافي الغرض.

الثالث: الغرض من اختصاص الحادثة المعيّنة بوقتها المعين إن وجد قبله لزم أن يكون الحادث حينئذ، وأن لا يكون الغرض غرض هذا الحادث، وإن وجد معه^٢ عاد الكلام في اختصاصه به، و لزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض.

و اتفقت المعتزلة على أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد؛ لأنَّ ما لا غرض فيه عبث، وهو على الحكيم محال.

وأجيب: بأنَّ العبث إن كان هو الخالي عن الغرض، فهو عين الدعوى، وإن كان غيره، فلا بدَّ من تصويره أولاً و تقريره ثانياً.

أقول:

المسألة الخامسة: أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض خلافاً للمعتزلة ولأكثر الفقهاء، والغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل.

و احتجَّ المصنّف على أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض بوجوه:

الأول: أنه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكماً بغيره، واللازم محال. بيان الملازمة: أن كلَّ من يفعل لغرض كان مستكماً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته.

لا يقال: غرضه تحصيل مصلحة العبد، فلا يلزم أن يكون مستكماً بغيره.

١. د: - لأنَّ تحصيل مصلحة العبد.

٢. أ: في وقته.

لأننا نقول: تحصيل مصلحة العبد و عدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه تعالى لم يصلح أن يكون غرضاً داعياً إلى الفعل؛ لامتناع الترجيح بلا مرجح، وإن لم يستويا بالنسبة إليه، بل يكون تحصيل المصلحة أولى بالنسبة إليه^١، لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة إليه.

الثاني: أن تحصيل الأغراض ابتداءً مقدور الله تعالى^٢؛ لأن كل غرض يفرض يكون من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاد ابتداء فتوسط الأفعال وجعلها غايات يكون عبثاً، و العبث محال؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥).

لا يقال: لا يمكن تحصيل ما هو غرض إلا بذلك الوسط.

لأننا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، و هو مقدور الله تعالى من غير توسط شيء.

الثالث: الغرض من اختصاص الحادثة المعيّنة بوقتها المعين إن وجد قبل وقت الحادثة المعيّنة لزم أن تكون الحادثة المعيّنة أيضاً حينئذ، أي: قبل ذلك الوقت؛ لامتناع تأخر الشيء عن غرضه، و لزم أن لا يكون الغرض غرضاً؛ لامتناع أن يكون غرض الشيء قبله.

و إن وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعيّنة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين، فإن لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض، و إن كان لغرض فإن وجد الغرض الثاني قبله لزم أن يكون الغرض الأول أيضاً قبله، و أن لا يكون الغرض غرضاً، و إن وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه، و يلزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض.

و اتفقت المعتزلة على أن أفعاله و أحكامه معللة برعاية مصالح العباد؛ لأن الفعل الذي لا غرض فيه عبث، و العبث على الحكيم محال^٣.

و أجب: بأن المراد بالعبث إن كان هو الخالي عن الغرض، فهو عين الدعوى، فيكون استدلالاً بالشيء على نفسه، و إن كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض، فلا بد من تصويره أولاً ثم تقريره ثانياً.

١. أ: - بل يكون تحصيل المصلحة أولى بالنسبة إليه.

٢. أ: مقدوراً لله.

٣. أ: محال على الحكيم.

اعلم: أنَّ المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، والحكماء يقولون الحكم بالقصاص إنَّما ورد من الشارع ليتزجر الناس عن القتل، فهذا هو الغرض منه، ثمَّ المجتهدون يفزعون على ما ورد من الشارع من المنع والإذن فيما لم يصرَّح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض.

و من الناس من يقول الغرض سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها؛ فإنَّ من الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق، كما أنَّ الجسم لا يمكن أن ينتقل من مكان إلى آخر إلا بتحريكه، وهو الغرض من تحريكه، فبعض الأغراض من غير توسط^١ الفعل الخاص به يمتنع تحصيله، والممتنع ليس بمقدور عليه.

و أهل السنة يقولون إنَّه تعالى فعَّال لما يريد، ليس من شأن فعله أن يتَّصف بالقبح، وكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم، وكثير من المتحرِّكين يحزِّكهم إلى غير غايات حرَّكاتهم، ولا يسئل عمَّا يفعل يَلِمَ وكيف.

[المسألة السادسة: الغرض من التكليف]

قال:

السادسة: قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم؛ فإنَّ التفضّل بدونه^١ قبيح.

قلنا: مبناه على القول بالحسن والقبح في أفعاله. ومع ذلك، فالتفضّل إنّما يقبح ممّن يتصوّر له النفع والضرر.

واحتجّ منكروا^٢ التكليف بأنّ العبد مجبور لما مرّ، فيقبح تكليفه. ولأنّه لو^٣ عرى عن الغرض كان عبثاً فيقبح، وإن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له؛ لتعالیه عنه، ولا لغيره؛ فإنّه تعالى قادر على تحصيله ابتداءً، فيقبح التكليف.

وأجيب: بأنّ حاصل التكليف إيدان من الحقّ للخلق بنزول الثواب وحلول العقاب؛ على أهل الجنة والنار وفرقان بين السعداء والأشقياء، وحكمه لا تطلب لقيته، ولا تسئل علته، يعترض ولا يعترض عليه، ويسأل ولا يسئل عنه، كما قال الله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُنْسَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣).

أقول:

المسألة السادسة: قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم؛ فإنَّ التفضّل بالتعظيم قبيح.

قلنا: مبناه على القول بالحسن والقبح في أفعاله تعالى والوجوب على الله تعالى، وهذه أمور باطلة عندنا. ومع ذلك - أي: مع تسليم هذه الأمور - فلا نسلم أنّ التفضّل بالتعظيم قبيح مطلقاً، بل إنّما يكون التفضّل بالتعظيم قبيحاً ممّن يتصوّر له النفع والضرر، ولئن سلم أنّ التفضّل بالتعظيم قبيح مطلقاً فاستحقاق التعظيم لا يتوقّف على التكليف بالأفعال الشاقة؛ فإنّ التلفّظ بكلمة الشهادة أسهل من

١. س: بدون ما يوجبه.

٢. أ: منكرو.

٣. س: إن.

٤. أ: العذاب.

٥. س: + قضاؤه.

الجهاد و الصوم، مع أنَّ التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة أعظم.
و احتج المنكرون للتكليف بأنَّ العبد مُجَبَّر في أفعاله؛ لما مرَّ من أنَّ الكلَّ بخلقه تعالى و إرادته،
فيجب تكليف العبد بما ليس باختياره.

و لأنَّ التكليف بالفعل الشاقَّ إن لم يكن لغرض كان عبثاً، فيجب من الحكيم، و إن كان لغرض
فيستحيل أن يكون ذلك الغرض له تعالى؛ لتعالیه عن أن يكون الغرض له، و يستحيل أن يكون ذلك
الغرض لغيره تعالى؛ فإنَّ الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداءً، فيضيع التكليف؛ لأنَّه حينئذ
يكون توسط التكليف عبثاً.

و أجب عنهما: بأنَّه مبنيٌّ على طلب اللّمة، و هو باطل؛ لأنَّه لا يجب أن يكون كلَّ شيء معللاً، و
إلا لكانت عليّة تلك العلّة معلّلة بعلّة أخرى و لزم التسلسل، بل لا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً
البتة، و أولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى و أحكامه. و حاصل التكليف إعلام الحقّ الخلق بنزول
الثواب و حلول العذاب على أصحاب الجنان و أصحاب النيران، و فرقان بين السعداء الذين لهم
درجات و الأشقياء الذين لهم دركات، و حكمه تعالى لا تسئل علته، و له أن يعترض على غيره و
ليس لغيره أن يعترض عليه، يسئل و لا يسئل عنه، كما قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ
يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣).

الكتاب الثالث: في النبوة وما يتعلق بها

الباب الأول: في النبوة

الباب الثاني: في المحشرو والمجزاء

الباب الثالث: في الإمامة

الباب الأول: في النبوة

المبحث الأول: في احتياج الإنسان إلى النبي

المبحث الثاني: في بيان إمكان المعجزات

المبحث الثالث: في نبوة نبيتنا عليه السلام

المبحث الرابع: في عصمة الأنبياء

المبحث الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملانكة

المبحث السادس: في الكرامات

[المبحث الأول: في احتياج الإنسان إلى النبي]

قال:

الكتاب الثالث: في النبوة^١ وما يتعلّق بها. وفيه^٢ ثلاثة أبواب: الباب الأول: في النبوة^٣. وفيه مباحث: الأول: في احتياج الإنسان إلى النبي. لَمَّا لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ بأمر نفسه، وكان أمر معاشه لا يتمّ إلا بمشاركة آخر من أبناء^٤ جنسه و معاوضة و معارضة^٥، يجري^٦ بينهما فيما يعن لهما ممّا يتوقّف عليه صلاح الشخص أو النوع، احتاج إلى عدل يحفظه شرع، يفرضه شارع يختصّ بآيات ظاهرة و معجزات باهرة، تدعو إلى طاعته و تحث على إجابته، و تصدّقه في مقالته، يوعد^٧ المسيء بالعقاب و يعدد المطيع بالثواب، و هو النبي^٨.

أقول:

لَمَّا فرغ من الكتاب الثاني في الإلهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوة و ما يتعلّق بها. و ذكر فيه ثلاثة أبواب: الباب الأول: في النبوة. الباب الثاني: في الحشر و الجزاء. الباب الثالث: في الإمامة. الباب الأول: في النبوة. و ذكر فيه ستّة مباحث: الأول: في احتياج الإنسان إلى النبي، الثاني: في إمكان المعجزات، الثالث: في نبوة نبيّنا عليه السلام، الرابع: في عصمة الأنبياء عليهم السلام، الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة، السادس: في الكرامات.

١. س: النبوات.

٢. أ: هي.

٣. س: - وفيه ثلاثة أبواب.

٤. د: - الباب.

٥. س: وما يتعلّق بها.

٦. أ: بني.

٧. د: معاونة.

٨. أ: يجريان. د: + و يجري.

٩. أ: + و يوعد.

١٠. أ: - و هو النبي.

المبحث الأول: في احتياج الإنسان إلى النبي. النبي فعيل؛ إمّا من التّبوة، وهي ما ارتفع من الأرض، وحينئذ يكون معناه: الذي شرف على سائر الخلق. فأصله بغير الهزمة، وهو فعيل بمعنى مفعول، والجمع أنبياء. وإمّا من النبأ، وهو الخبر، تقول: نبأ وأنبأ ونبأ، أي: أخبر، فالنبي: من أنبأ عن الله سبحانه وتعالى، وهو فعيل بمعنى فاعل.

قال سيّويه^١ ليس أحد من العرب إلّا ويقول: تنبأ مسيلم الكذاب^٢ - بالهزمة - غير أنهم تركوا الهزمة في النبي، كما تركوه في الذرية والخاية، إلّا أهل مكة؛ فإنهم يهمزون هذه الأحرف ولا يهمزون في غير هذه الأحرف، ويخالفون العرب في ذلك، أي في أنهم لا يهمزون في غير هذه الأحرف. وجمع النبي نبأ، قال الشاعر:

يا خاتم النبأ إنك مرسل بالخير كلّ هدى السبيل هداكا

و يجمع أيضاً على أنبياء؛ لأنّ الهزمة لمّا أبدل وألزم الإبدال جُمع جمع ما أصل لاه حرف العلة، كعيد وأعياد، ونبأت نبأ من أرض إلى أرض؛ إذ أخرجت من أرض إلى أرض أخرى، وهذا المعنى أراد الأعرابي بقوله: «يا نبي الله»، أي: الخارج من مكة إلى المدينة، فأنكر عليه الهزمة. وقيل: النبي هو الطريق، ومنه يقال للرسول عن الله تعالى أنبياء؛ لكونهم طرق الهداية إليه. هذا بحسب اللغة. وأما في الشريعة؛ فذهب الحكماء إلى أنّ النبي من كان مختصاً بخواص

١. هو: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، الملقب بسيّويه (١٤٨ - ١٨٠ ق)، و «سيّويه» بالفارسية راثعة التّفا. هو إمام النّحا، وأول من بسط علم النّحو. ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففقهه. وصّف كتابه المسمّى «كتاب سيّويه» في النّحو. ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائي. وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. وعاد إلى الأهواز فتوفّي بها، وقيل: وفاته و قبره بشيراز. كانت في لسانه حيسة. راجع عنه: الأعلام ٥: ٨١ البداية والنهاية ١٠: ١٧٦-١٧٧؛ شذرات الذهب ٢: ٢٧٧؛ المنتظم ٩: ٥٣-٥٦.

٢. هو: أبو ثمامة مسيلم بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي، متنبئ؛ من المعترين. ولد ونشأ باليمامة في نجد، وتلقب في الجاهلية بالرحمن. وعرف برحمان اليمامة. لمّا ظهر الإسلام وفتح النبي صلى الله عليه وآله مكة ودانت له العرب، جاءه وفد من بني حنيفة، قيل: كان مسيلم معهم إلّا أنّه تخلف مع الرجال، خارج مكة. ولما رجعوا إلى ديارهم كتب مسيلم إلى النبي صلى الله عليه وآله: «من مسيلم رسول الله إلى محمد رسول الله سلام عليك، أما بعد فإنّي قد أشركت في الأمر معك، وإنّ لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قریشا قوم يعتدون»، وذلك في أواخر سنة ١٠ ق. وتوفّي النبي صلى الله عليه وآله قبل القضاء على فتنته، فلمّا انتظم الأمر لأبي بكر، انتدب له خالد بن الوليد على رأس جيش قوي، هاجم ديار بني حنيفة، وانتهت المعركة بغفر خالد ومقتل مسيلم سنة ١٢ ق. راجع عنه: الأعلام ٧: ٢٢٦؛ البداية والنهاية ٦: ٣٤١؛ البدء والتاريخ ٥: ١٦٠؛ تاريخ الإسلام ٣: ٣٨.

ثلاث؛ الأولى: أن يكون مطلقاً على الغيب؛ لصفاء^١ جوهر نفسه وشدّة اتّصاله بالمبادئ العالية، من غير سابقة كسب و تعليم وتعلّم. الثانية: كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة إلى بدل. الثالثة: أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة و يسمع كلام الله بالوحي.

وقد أورد على هذا بأنهم إن أرادوا بالاطّلاع الاّطلاع على جميع الغائبات، فهو ليس بشرط في كون الشخص نبياً بالاتّفاق، وإن أرادوا به الاّطلاع على بعضها، فلا يكون ذلك خاصّة للنبي؛ إذ ما من أحد إلّا و يجوز أن يطّلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلّم.

و أيضاً: النفوس البشرية كلّها متّحدة بالنوع، فلا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدر، فما يجوز لبعض جاز أن يكون لبعض آخر، فلا يكون الاّطلاع خاصّة للنبي.

و أيضاً: ما جعلوه خاصّة ثانية لا تكون مختصّة بالنبي؛ فإنهم معترفون أيضاً بأنّ مادّة العناصر مطيعة لغير الأنبياء.

و أيضاً: ما جعلوه خاصّة ثالثة غير متحقّقة؛ لأنهم منكرون للملائكة، ولا يشبتون غير الجواهر المجرّدة العالية، وهي غير مرثية عندهم.

وفي هذه الإيرادات نظر؛ أمّا الأول: فلاّتهم أرادوا بالاطّلاع الاّطلاع على بعض ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلّم ومن غير عارض، ولا شكّ أنّ مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي.

و أمّا قولهم: «النفوس البشرية متّحدة بالنوع، فيجوز أن يثبت لكلّ ما يثبت^٢ لبعض»، فممنوع؛ إذ يجوز أن يكون التفاوت راجعاً إلى استعدادات مختلفة^٣ بحسب أمزجة مختلفة. وكذا الخاصّة الثانية والثالثة.

ولئن سلّم أنّ كلّ واحدة من هذه الخواص الثلاث ليست بخاصّة مطلقة، بل خاصّة إضافية، فالمجموع خاصّة مطلقة للنبي، فلا يرد الاعتراض.

و ذهب الأشاعرة إلى أنّ النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده، وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: أرسلناك وبعثناك، فبلغ عتاً.

١. أ. ب. بصفاء.

٢. ج. ثبت.

٣. ج. الاستعدادات المختلفة.

«احتياج الإنسان إلى النبي على طريقة حكماء الإسلام»

و أما بيان احتياج الإنسان إلى النبي على طريقة حكماء الإسلام فبأن نقول: إنَّ الله تعالى خلق الإنسان بحيث لا يستقلّ وحده بأمر معاشه؛ لأنَّه يحتاج إلى غذاء ولباس و مسكن و سلاح كلّها صناعية، ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما تحتاج إليه من الغذاء و اللباس و المسكن و السلاح طبعياً، و الشخص الواحد لا يمكنه القيام بإصلاح تلك الأمور و ترتيبها إلّا في مدّة لا يمكن عادة أن يعيش تلك المدّة، و إن أمكن فهو عسير جداً.

فكان أمر معاشه لا يتمّ - بل لا يتيسّر - إلّا بمشاركة آخر من بني جنسه، و معاوضة و معاونة^١ تجريان بينهما فيما يعن لهما، ممّا يتوقّف عليه صلاح الشخص أو النوع؛ بحيث يزرع هذا لذاك و يخبز ذاك لهذا، و يخطط واحد للآخر و الآخر يتخذ الإبرة له، و على هذا قياس سائر الأمور، فيتّم أمر معاش كلّ من بني نوعه باجتماع و معاوضة و معاونة^٢، فإذا الإنسان محتاج بطبعه في معاشه إلى اجتماع يتيسّر بسببه المعاوضة و المعاونة^٣، و لذلك قيل: الإنسان مدني بطبعه؛ فإنّ التمدّن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع.

و اجتماع الناس على المعاوضة و المعاونة^٤ و المعاوضة لا يتمّ و لا ينتظم إلّا إذا كان بينهم معاملة و عدل؛ لأنّ كلّ واحد^٥ يشتهي ما هو محتاج إليه و يغضب على مزاحمه، و جميع الخيرات و السعادات يختار لنفسه؛ فإنّ الخير مطلوب لذاته.

و حصول المقاصد الجسمانية و المطالب الحسيّة لواحد يستدعي فواتها عن غيره، فلهذا يؤدّي إلى المزاحمة، و الإنسان إذا زوجم على ما يشتيه غضب على المزاحم، فيدعو شهوته و غضبه إلى الجور و الظلم على الغير ليستبدّ بذلك المشتهى، فيقع من ذلك الهرج و التنازع، و يختلّ أمر

١. أ، ب، ج: معاوضة.

٢. أ، ب، ج: معاوضة.

٣. أ، ب، ج: المعاوضة.

٤. ب: بالطبع.

٥. ب: - هذا.

٦. أ، ب، ج: المعاوضة.

٧. أ: أحد.

الاجتماع.

وهذا الاختلال لا يندفع إلا إذا اتفقوا^١ على معاملة و عدل، فاحتاج إلى العدل و المعاملة، و العدل و المعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر، فلا بدّ من قانون كليّ هو شرع^٢ يحفظه، و الشرع لا بدّ له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي، فإذن لا بدّ من شارع.

ثمّ إنهم لمّا تنازعوا في وضع الشرع وقع الهرج و المرج، فينبغي أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقيون له في قبول الشرع، و ذلك الاستحقاق إنّما يتحقّق بأن يختصّ بآيات ظاهرة و معجزات باهرة تدلّ على أنّه من عند ربهم، و تحثّ على إجابته و تصدّقه في مقالته.

ثمّ إنّ الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الأمور التي بحسب النوع إذا استولى عليهم الشوق إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص، فيقدمون على مخالفة الشرع، و إذا كان للمطيع و العاصي ثواب و عقاب يحملهم الرجاء و الخوف على الطاعة و ترك المعصية، كان انتظام الشرع بذلك أتمّ من الانتظام بدونه، فوجب أن يكون للمطيع و العاصي جزاء من عند الله العليم بما يبدونه أو^٣ يخفونه من أقوالهم و أفعالهم و أفكارهم، القدير على مجازاتهم و مكافاتهم، الغفور لمن يستحقّ المغفرة، المنتقم ممّن يستحقّ الانتقام، فيوعّد الشارع المسيء بالعقاب، و يعدّ المطيع بالثواب^٤.

و وجب^٥ أن تكون معرفة المجازي و الشارع واجبة عليهم، و لا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى^٦ فوق معرفة أنّه واحد حقّ ليس كمثله شيء، و لا يكلفهم أن يصدّقوا بوجوده، و هو غير مشار إليه في مكان و لا منقسم و لا خارج العالم و لا داخله و لا شيئاً من هذا الجنس؛ فإنّه يعظم عليهم الشغل و يشوّش الدين و يوقعهم فيما لا مخلص عنه. و مثل هذه المعرفة قلّما يكون يقيناً، فلا يكون ثابتاً، فينبغي أن يكون معها سبب حافظ للمعرفة، و هو التذكّار المجامع للتكرار. و ما اشتمل عليهما إنّما يكون عبادة مذكرة للمعبود، و متكررة في أوقات متتالية كالصلاة و ما يجري مجراها.

١. أ: اجتماعاً.

٢. ب: الشرع.

٣. أ: و.

٤. ب: على الثواب.

٥. أ: فوجب.

٦. أ، ج: + إلى.

فإذن ينبغي أن يكون الشارع داعياً إلى التصديق بوجود إله واحد خالق عليم قدير، وإلى الإيمان بشارع مرسل إليهم من عنده تعالى صادق، وإلى الاعتراف بوعد و وعيد و ثواب و عقاب أخرويين، وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله، وإلى الانقياد إلى الشرع الذي يحتاج إليه الناس في معاملاتهم، حتى يستمرّ بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لنظام حال النوع. واستعمال الشرع نافع في أمور ثلاثة:

الأول: رياضة القوى النفسانية يمنعها عن متابعة الشهوة والغضب، وعن التخيّلات والتوهّمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب، المانعة عن توجّه النفس الناطقة إلى جناب القدس. الثاني: إدامة النظر في الأمور العالية المقدّسة عن العوارض الماديّة والغواشي الحسيّة ليلاحظ الملكوت.

الثالث: تذكّر إنذارات الشارع و وعده للمحسن و وعيده للمسيء، المستلزم لإقامة العدل مع زيادة الأجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة، ثمّ زيد^١ للعارفين من مستعملها^٢ النفع الذي خصّوا به فيما هم يولّون^٣ وجوههم شطره. فانظر إلى الحكمة ثمّ الرحمة والنعمة، تلاحظ جناباً يُبهرك عجائبه، ثمّ أقم واستقم.

١. ج: يزيد.

٢. ج: مستعملها.

٣. ب: +. ج: مولّون. أ: مولّون به.

المبحث الثاني: في بيان إمكان المعجزات

قال:

الثاني: في إمكان المعجزات. المعجزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل متحد به على وفق دعواه، بعد ادعاء النبوة لا قبلها^١، مثل أن يمسك عن القوت مدة غير معتادة؛ لاجذاب النفس إلى عالم القدس واستتباعه^٢ القوى البدنية، فوقفت عن أفعالها، فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره، فاستغنى عن البدن، كما أن المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلك. وإليه الإشارة في قوله عليه السلام: «لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني و يسقيني». وأن يخبر عن الغيب: بأن يقع له في البقطة ما يقع له في النوم، فتصل نفسه بقوتها و نقائها عن الشواغل البدنية بالملاكمة العظام، فتنتقش بما فيها من الصور الجزئية^٣ الواقعة في عالمنا؛ فإنها أسباب و علل لوجوداتها مدركة لذواتها، و لما يتوقّف عليها، فينتقل منها إلى القوة المتخيلة، و منها إلى الحس المشترك، فيرى كالمشاهد المحسوس و هو الوحي. و ربما تعلو^٤ و تشتدّ^٥ الاتصال، فيسمع كلاماً منظوماً من مشاهد يخاطبه، و يشبه أن يكون نزول الكتب^٦ بهذا^٧ الوجه.

أو يفعل ما لا يفي^٨ به منه أمثاله، مثل أن يمنع^٩ الماء عن^{١٠} جريانه و تفجّره^{١١} عن خلال

١. أ: من ترك أو فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة. س: - متحد به على وفق دعواه، بعد ادعاء النبوة لا قبلها.

٢. أ: استتباعها.

٣. أ، س: صور الجزئيات.

٤. د: تعلّق.

٥. د، س: يشتدّ.

٦. أ: الكتاب.

٧. أ: من هذا.

٨. د: تفي.

٩. د: - يمنع.

١٠. د: من.

١١. أ: أو يتفجّر.

أصابه وبنانه، وذلك بأن يسلط^١ الله على مادة الكائنات، فيتصرف بنفسه^٢ فيها، كما يتصرف في أجزاء بدنه، سيما فيما يناسب مزاجه الخاص، ويشاركه في طبيعته، فيفعل فيه ما يشاء^٣.
هذا على رأي الحكماء، وأما على رأينا فالله سبحانه وتعالى قادر أن يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وإرسال الملك إليه وإنزال الكتب عليه.
أقول:

المبحث الثاني: في بيان إمكان المعجزات. المعجزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة. وإنما ذكر أحد الأمرين؛ لأنَّ المعجزة^٤ كما تكون إتياناً بغير المعتاد قد تكون منعاً عن المعتاد. وإنما قال: خارق للعادة، ليمتيز به المدعي عن غيره. وإنما قلنا مقرون بالتحدي؛ لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه، ولتتميز عن الإرهاص والكرامات. قال صاحب الصحاح^٥: تحدّيت فلاناً، إذا باريته في فعل ونازعه في الغلبة.

والإرهاص إحداث ما هو خارق للعادة يدلّ على بعثة نبي قبل بعثته، وكأنّه تأسيس لقاعدة نبوة. والرّهص - بالكسر - العرق الأسفل من الحائط. يقال: رهصت الحائط بما يقيمه. وإنما قال: مع عدم المعارضة، ليمتيز عن السحر والشعبذة.

مثال المنع عن المعتاد: مثل أن يمسك عن القوت مدّة غير معتادة مع حفظ الحياة والصحة، وهذا ممكن. وبيانه مسبق بذكر مقدّمة^٦، وهي: أنّ كلّ واحد من النفس والبدن يفعل عن هيئات تعرض لصاحبه، فقد يهبط من الهيئات السابقة إلى النفس هيئات إلى قوى بدنية، كما يصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس؛ فإنّ كثيراً ما يتبدى فتعرض في النفس هيئة ما عقلية، فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة أثرًا إلى^٧ القوى البدنية ثم إلى الأعضاء.

١. د: يسلط.

٢. د: يمنع نفسه.

٣. أ: شاء.

٤. أ: المعجز.

٥. الصحاح ٦: ٢٣١٠.

٦. تلك المقدمة (إلى آخر المبحث الثاني) مقتبس من كتاب: الإشارات والتهيئات؛ ص ٢٣٦ - ٢٣٧، ٣٧١ - ٣٨٩.

٧. أ: في.

انظر أنك إذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك و يقف شعرك، وإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئاً أو تخيلت أو اشتهيت أو غضبت ألفت العلاقة التي هي بين النفس وبين هذه الفروع هيئة في النفس، حتى يعقل^١ بال تكرار إذعاناً، بل عادة و خلقاً^٢ يتمكنان من النفس تمكن الملكات.

فإذا راضت النفس المطمئنة قوَى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تزعج إليها؛ احتاجت النفس إلى هذه القوى أو لم تحتج. فإذا اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى، فاشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة المولى عنها.

فالإمساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب^٣ النفس إلى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية، فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوى النفس النباتية، فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره، فاستغنى عن البدل، كما أن المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحليل^٤ المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء، ربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة- بل في عشر مدته- هلك، و هو مع ذلك محفوظ الحياة.

و إلى ذلك الإشارة^٥ بقوله عليه السلام: «لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»^٦. واعلم: أنه لم يقع التحلل في حال انجذاب النفس إلى جناب القدس إلا أقل مما يقع في حالة المرض. وكيف لا و المرض الحاد لا يعرى عن التحليل لأجل الحرارة، وإن لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة، و مع ذلك ففي المريض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور، فللمتوجه إلى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة و

١. أ. ب. ج. تفعل.

٢. ب. + و.

٣. خبر قوله: فالإمساك.

٤. أ. ج. تحريك.

٥. ج. أشار.

٦. انظر: مسند أحمد بن حنبل ١٢: ١٦٦؛ سنن الترمذي ٣: ٩٢.

زيادة أمرين: فقدان سوء المزاج الحار المحلّل، وفقدان المرض المضاد للقوّة، وللمتوجّه إلى جناب القدس معيّن ثالث، وهو السكون البدني من^١ حركات البدن، وذلك نعم المعين، فالمتوجّه إلى جناب القدس أولى بانحفاظ قوته.

مثال الإتيان بغير المعتاد^٢ أن يخبر عن الغيب بأن يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم؛ فإنّ الإنسان قد يطلع على الغيب حالة النوم، فاطّلاعه في حال اليقظة أيضاً ممكن؛ فإنّ المانع من الاطّلاع على الغيب حال اليقظة مانع يمكن أن يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات.

أما اطّلاعه^٣ على الغيب في النوم فيدلّ عليه التجربة والقياس. أمّا التجربة؛ فالتعارف - وهو باعتبار حصول الاطّلاع على الغيب في حال المنام^٤ للناظر نفسه - والتسامع - وهو باعتبار حصول الاطّلاع المذكور لغير الناظر - يشهدان به، وليس أحد من الناس إلّا وقد جرّب ذلك من نفسه، تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلّا أن يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكّر.

و أمّا القياس؛ فلأنّ^٥ الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي، وفي النفوس الفلكية نقشاً على الوجه الكلي باعتبار ذاتها؛ لأنّ النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في موادها، بل لها مع الأفلاك علاقة كما لنفوسنا مع أبداننا، ونقشاً على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الأفلاك. والحاصل أنّ للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية، وفي العالم النفساني نقشين: أحدهما على هيئة كلية، والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت، والأول بالذات والثاني بالآلة.

وللنفس الإنسانية أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل، فلا يستنكر أن ينتقش في النفس الإنسانية بعض الغيب من عالمه.

والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة، فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة والعكس، وإذا

١. ب: في.

٢. أ: العادة.

٣. أ: الاطّلاع.

٤. ب: حالة النوم.

٥. ب، ج: فإنّ.

تجرد الحس^١ الباطن لعمله^٢ شغل النفس عن الحس الظاهر، فيكاد لا يرى ولا يسمع. وإذا تجرد الحس الظاهر لعمله^٣ شغل النفس عن العمل الباطن، وإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أمال ذلك الانجذاب العقل إلى الحس الظاهر، فانقطع عن الحركة الفكرية التي يفتقر العقل فيها كثيراً إلى آله، وعرض أيضاً مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس إلى جهة الحركة القوية، فتخلّى عن أفعالها التي لها بالاستبداد - أي: التعقل - و إذا استمكنت^٤ النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة أيضاً، ولم يتأذ عنها إلى النفس ما يعتد به.

و الحس المشترك هو لوح النقش الذي إذا تمكن النقش فيه صار في حكم المشاهد. وربما زال النقش الحسي عن الحس الظاهر، وبقيت صورة النقش في الحس المشترك، فيبقى في حكم المشاهد دون المتوهم، كانتقاش القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الجوّالة محيط دائرة.

فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة؛ سواء كانت في ابتداء حال ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج، أو بقائها مع بقاء المحسوس الخارج، أو ثباتها بعد زوال المحسوس، أو وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبل المحسوس.

ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في الحس المشترك من السبب الداخلي أنّ المبرسمين من المرضى والممرورين - أي: الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الأصلي - فقد يشاهدون صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج، فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن، وهو القوة المتخيلة المتصرفّة في خزانة الخيال، أو من سبب مؤثر في سبب باطن، وهو النفس التي يتأذى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها إلى الحس المشترك، فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم، أي: الصور التي يتعلّق بها أفعال هاتين

١. ب: - الحس.

٢. ب: لعلمه.

٣. ب: لعلمه.

٤. ب: اشتغلت.

٥. ج، ب: اللذين.

القوتين؛ فإن المتخيلة إذا أخذت في التصرف فيهما ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك، كما كانت الصور أيضاً تنتقش في معدن التخيل و التوهّم من لوح الحس المشترك، وهذا قريب ممّا يجري بين المرايا المتقابلة.

و الصارف عن الانتقاش في الحس المشترك شاغلان: حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني، كأن^١ الحسي الخارج يبرز^٢ الحس المشترك برّاً^٣ عن المتخيلة، و يغصبه منه غصباً.

و عقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال - أي: العمل مع اضطراب - متصرفاً فيه بما يعينه^٤ من الأمور المعقولة أو الموهومة، فتشتغل^٥ المتخيلة بالإذعان له عن التسلّط على الحس المشترك، فلا تتمكّن المتخيلة من النقش في الحس المشترك؛ لأنّ حركتها ضعيفة؛ لأنها تابعة لا متبوعة.

و إذا سكن أحد الشاغلين - الحسي الخارج أو العقلي الباطن أو الوهمي الباطن - و بقي شاغل واحد، فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط، فرجعت المتخيلة إلى فعلها، فتسلّطت على الحس المشترك، فلوّحت الصور في الحس المشترك مشاهدة.

و النوم شاغل للحس الظاهر شغلاً ظاهراً، و قد تشتغل النفس في النوم بما تنجذب إلى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه، الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى لوجهين؛ أحدهما: أنّ النفس لو لم تنجذب إلى الطبيعة بل أخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة، فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختلّ أمر البدن، لكنّ النفس مجبولة على تدبير البدن، فتجذب طبعاً نحو الطبيعة.

و الثاني: أنّ النوم بالمرض أشبه منه بالصحة؛ لأنّ النوم حال يعرض للإنسان بسبب احتياجه إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء أو إصلاح أمور الأعضاء، و النفس تكون في المرض مشغلة بمعاونة الطبيعة

١. ب: كان.

٢. أ، ب: يسلب.

٣. هامش أ و ب: أي: سلباً.

٤. أ، ب: يعينه.

٥. أ: فتشتغل.

في تدبير البدن، فلا تفرغ لفعليها الخاص إلا بعد عود الصحة.

فإذن الشاغلان في النوم ساكنان. وإذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان، و وجدت الحس المشترك معطلاً، فلوّحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة، فيرى في المنام أحوالاً في حكم المشاهدة.

و إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كلّ الانجذاب إلى جهة المرض، و شغلها ذلك عن الضبط الذي لها، فضعف أحد الضابطين، فلا يبعد أن يكون الصور المتخيلة منتقشة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين، فكّلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات أقلّ و كان ضبطها للجانبين أشد، و كلّما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس، و كذلك كلّما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل أقلّ، و كانت تفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر، فإن كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قوياً.

ثمّ إذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المبعّدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة و تصرّفها في مناسباتها وإقبالها على ما يقربها إليه أقوى.

و إذا قلت الشواغل الحسية و بقيت شواغل أقلّ لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيّل إلى جناب القدس، فانتقش فيها نقش من الغيب على وجه كلي، و يتأذى أثره إلى عالم التخيّل، و انتقش في الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي.

و هذا في حال النوم أو في حال مرض ما يشغل الحس و يوهن التخيّل؛ فإنّ التخيّل قد يوهنه المرض، و قد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلّل الروح الذي هو آلة التخيّل. و إذا وهن التخيّل يشرع إلى سكون ما و فراغ ما، فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة.

فإن ورد على النفس نقش انزعج التخيّل إلى ذلك النقش و تلقّاه أيضاً. و ذلك لأمرين؛ إما لمُنبّه من هذا الوارد؛ بأن يكون^٢ أمراً غريباً، و حركة التخيّل بعد^٣ استراحته و وهنه؛ فإنّ التخيّل سريع إلى

١. أ: + في.

٢. ب: كان.

٣. خبر قوله: حركة التخيّل، و الجملة حالية.

مثل هذا التنبيه^١. وإما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً؛ فإنّ التخيّل من معاون النفس عند إقبال هذه السوانح.

فإذا قبل التخيّل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحسّ المشترك، وإذا كانت النفس قويّة الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة، لم يبعد أن يقع لها هذا الحسّ والانتهاز في حال اليقظة، فربما نزل الأثر إلى الذكر فوق هالك، لقوله عليه السلام: «إنّ روح القدس نفث في روعي كذا وكذا»^٢.

وربما استولى الأثر، فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً، واغتصب الخيال لوح الحسّ المشترك إلى جهته^٣، فرسم ما انتقش فيه منه، لا سيّما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة، مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين، وهذا أولى؛ لأنّه ربما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيّلهم المنحرف الضعيف، ويفعله في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القويّة، فها هنا أولى وأحرى بالوجود من ذلك.

وهذا الارتسام مختلف بالشدّة والضعف، فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط، ومنه ما يكون باستماع صوت، ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة، أو استماع كلام محضّل النظم من مشاهد يخاطبه. ويشبه أن يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه. ومنه ما يكون في أجلّ أحوال الزينة، وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة.

واعلم: أنّ القوّة المتخيّلة جُبلت محاكية لكلّ ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية، سريعة التنقّل من الشيء إلى شبهه أو إلى ضده، وبالجملة سريعة التنقّل إلى ما له تعلّق بما به^٤. وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة؛ وإن لم نعلمها نحن بأعيانها، والمتخيّلة يزعمها كلّ سائح إلى هذا الانتقال إلا أن يضبط^٥.

١. أ: التنبيه.

٢. تفسير ابن كثير ١: ٢١٤ و ٩: ٨٧ بصائر الدرجات الكبرى ٢: ٣٦٢.

٣. أ: جهة.

٤. أ: إلى ما له تعلّق به.

٥. أ: تضبط.

و هذا الضبط إما لقوة النفس المعارضة لذلك السانح؛ فإذا اشتدت قوة النفس أوقفت التخيل على ما تريده و تمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره. و إما لشدة جلاء الصورة المرتسمة في الخيال، حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكّن التمثيل؛^١ فإنه صارف للتخيل عن الالتفات يميناً و شمالاً، و عن الذهاب قدّاماً و وراء، كما يفعل أيضاً ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها في الذهن مدّة.

و السبب في ذلك أنّ القوى الجسمانية إذا اشتدت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة؛ فالأثر^٢ الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم و اليقظة قد يكون ضعيفاً، فلا يحرك الخيال و الذكر و لا يبقى له أثر فيهما، و قد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال، إلا أنّ الخيال يمعن في الانتقال و يخل^٣ عن التصريح، فلا يضبطه الذكر و إنّما يضبط انتقالات التخيل و محاكياته.

و قد يكون قوياً جداً و تكون النفس قد تلقت^٤ ثابتة شديدة القلب، فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً، فتكون النفس بها معينة، فيرسم^٥ في الذكر ارتساماً قوياً، و لا يتشوّش بالانتقالات. و ليس أنّ ما يعرض لك هذه المراتب في هذه الآثار فقط، بل في جميع ما تباشره في أفكارك و أنت يقظان، فربما انضبط فكرك في ذكرك و ربما انتقلت عنه إلى أشياء متخيّلة ينسبك مهمّك، فتحتاج إلى أن تحلّل بالفكر، و تصير عن السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلاً عنه، و كذلك إلى آخر.

و ربما اقتنص ما أضلّه من مهمّة الأول و ربما انقطع عنه، و إنّما يقتنصه بضرب من التحليل و التأويل. فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطاً مستقرّاً كان إلهاماً أو وحياً خالصاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير، و ما كان قد بطل هو و بقيت محاكياته و تواليه احتاج إلى أحدهما، و ذلك يختلف بحسب الأشخاص و الأوقات و العادات؛ الوحي إلى تأويل، و الحلم إلى تعبير.

١. أ: التمثّل. ج: فيمكن التخيل.

٢. ج: و الأثر.

٣. أ: يخلّي.

٤. ج: تلقتّه.

٥. أ: فترسم. ب: + الصورة.

و من الأمور الخارقة للعادة أن يفعل الإنسان ما لا تفي به قوة أمثاله، مثل أن يمنع الماء عن جريانه، أو يتفجّر عن خلال أصابعه و بنانه، و ذلك بأن يسلّطه الله تعالى على مادّة الكائنات، فتصرّف نفسه فيها كما تتصرّف في أجزاء بدنه. و ذلك؛ لأنّ النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن، بل جوهر معزّد عن المادّة قائمة بذاتها، تعلّقها بالبدن تعلّق التدبير و التصرّف.

فليس يبعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام، فتكون تلك النفس لفرط قوتها كأنّها نفس مدبّرة لأكثر أجسام العالم، و كما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر أيضاً في أجسام العالم؛ بأن يحدث عنها في تلك الأجسام كيفيات هي مبادئ تلك الأفعال، سيّما ما يناسب مزاجه الخاص و يشاركه في طبيعته، فيفعل فيه ما يشاء.

هذا على رأي الحكماء، و أمّا على رأينا فالله تعالى قادر على كلّ الممكنات، يختصّ من يشاء من عباده بالوحي و المعجزة و إرسال الملك إليه و إنزال الكتب عليه.

[المبحث الثالث: في نبوة نبيتنا عليه السلام]

قال:

الثالث: في نبوة نبيتنا محمد صلى الله عليه وسلم. والذي يدل عليها أنه عليه السلام ادعى النبوة بالإجماع، وأظهر المعجزة؛ لأنه أتى بالقرآن وتحدى به ولم يعارض.
وأخبر عن المغيبات، كقوله تعالى: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّغُلُونَ﴾ (الروم: ٣).
وقوله تعالى: ﴿لَرَأَيْتُكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ (القصص: ٨٥).
وقوله تعالى: ﴿سَتَذَعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (الفتح: ١٦).
وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥).
وقوله صلى الله عليه وسلم: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة».
وقوله صلى الله عليه وسلم: «اقتدوا بالذين من بعدي؛ أبي بكر وعمر».
وعن إسماعيل بن عمار: «تقتلك الفئة الباغية»، وقُتل يوم صفين.
وعن عباس بن أحمد: «أين المال الذي وضعت بمكة عند أم الفضل وليس معكما أحد، وقلت: إن أصبت فلعبد الله كذا^٢ وللفضل كذا^٣».
وإخباره عن موت النجاشي.
وما يحدث من الفتن والعلامات، ككثيرة بغداد و نار بصرى، وما كان من أفاقيص الأولين.

١. هو: أبو القظان عمار بن ياسر بن عامر الكندي المذحجي القسبي القحطاني (ت ٣٧٧ق)، صحابي، من الولاة الشجعان ذوي الرأي. وهو أحد السابقين إلى الإسلام والجهر به. هاجر إلى المدينة، وشهد بدرًا وأحدًا والخندق وبيعة الرضوان. وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يلقبه «الطيب المطيب» وفي الحديث: ما خيرَ عمار بين أمرين إلا اختار أَرشدهما. ولآه عمر الكوفة، فأقام زمناً وعزله عنها. وشهد الجمل و صفين مع علي عليه السلام، و قتل في الثانية، وعمره ثلاث وتسعون سنة. راجع عنه: الاستيعاب ٣: ١١٣٥-١١٣٨؛ أسد الغابة ٣: ٦٢٦-٦٣١؛ الإصابة ٤: ٤٧٣؛ الأعلام ٥: ٣٦.

٢. هو: أبو العباس عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي (م ٦٨ق)، ولد بمكة ونشأ في بدء عصر النبوة، فلازم رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه الأحاديث الصحيحة. شهد مع علي عليه السلام الجمل و صفين. كُتف بصره في آخر عمره، فسكن الطائف، و توفي بها. راجع عنه: الاستيعاب ٣: ٩٣٣-٩٣٩؛ أسد الغابة ٣: ١٨٦-١٩٠؛ الإصابة ٤: ١٢١-١٣٠؛ الأعلام ٤: ٩٥.

٣. شرح نهج البلاغة ١٤: ١٨٤؛ الخرائج والجرائح ١: ٦٢.

و بلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية و العملية بفتح بلا تعلّم و ممارسة.
و نقل عنه معجزات أخر، كانشقاق القمر و تسليم الحجر و نبوع الماء من بين أصابعه و حنين
الخشب و شكاية الناقة و شهادة الشاة المسمومة إلى غير ذلك ممّا ذكر في كتب^١ دلائل النبوة.
و إن^٢ لم يتواتر كلّ واحد منها فالمشترك بينها متواتر، فيكون نبياً؛ لأنّ الرجل إذا قام في
محفل^٣ عظيم و قال: إني رسول هذا الملك إليكم، فطالبوه بالحجة، فقال: أيتها الملك إن
كنت صادقاً في دعواي فخالف عادتك و قم من مقامك، ففعل، غلب بالضرورة صدقه.
و أيضاً: فجميع سيرته و صفاته المتواترة، كملازمة الصدق، و الإعراض عن الدنيا مدّة عمره،
و السخاء في الغاية، و الشجاعة إلى حدّ لم يفز قطّ من أحد؛ و إن عظم الرعب مثل يوم أحد، و
الفصاحة التي أبكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء، و الإصرار على الدعوى^٤ مع ما يرى
من المتاعب و المشاق، و الترفع عن الأغنياء و التواضع مع الفقراء لا يكون إلّا للأنبياء.
أقول:

المبحث الثالث: في نبوة نبيّنا عليه السلام. محمّد رسول الله صلّى الله عليه و سلّم خلافاً لليهود و
النصارى و المجوس و جماعة من الدهرية.

لنا وجوه؛ الأول: أنّه عليه السلام ادّعى النبوة و أظهر المعجزة، و كلّ من كان كذلك كان نبياً. و
إنّما قلنا إنّ ادّعى النبوة؛ للتواتر، و إنّما قلنا إنّ أظهر المعجزة؛ لثلاثة أوجه:

أحدها: أنّه أتى بالقرآن، و القرآن معجز. أمّا أنّه أتى بالقرآن و لم يأت به غيره؛ فبالتواتر. و أمّا أنّ
القرآن معجز؛ فلاّنه تحدّى به و لم يعارض؛ فإنّه تحدّى لمعارضته^٥ بلغاء العرب و فصحاؤهم.

قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ
مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٣)، و امتنعوا من معارضته مع توقّر دواعيهم على معارضته، إظهاراً لفصاحتهم
و بلاغتهم و إلزاماً له صلّى الله عليه و سلّم. و امتناعهم مع توقّر الدواعي يدلّ على أنّهم عجزوا عن

١. أ: غير ذلك في. س: في كتاب.

٢. أ: فإن.

٣. أ: مجلس.

٤. س: + على وفق دعواه.

٥. س: دعوى النبوة.

٦. أ، ب: بمعارضته. ج: - لمعارضته.

المعارضة، وذلك يدل على أن القرآن معجز.

[إثبات نبوة نبيتنا صلى الله عليه وآله بإخباره عن المغيبات]

و ثانيها: أنه أخبر عن المغيبات، والإخبار عن المغيبات معجز. أما أنه عليه الصلاة والسلام أخبر عن المغيبات؛ فلقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الدُّنْيَا سَيَكُونُونَ فِي شَرِّ مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ١-٣)، وكان قد وقع مطابقاً لما أخبر.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْتَابُونَ لَأَنذَرْنَاهُمْ يَوْمَهُمْ الَّذِي يَصْعَدُونَ فِي السَّامِوَاتِ أَتَابُهَا ثُبُورًا وَبُقَاتًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ أَعْدَاءٌ يُعَذِّبُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (القصص: ٨٥)، والمخاطب هو النبي عليه السلام، وأراد بمعاد: مكة؛ فإن معاد الرجل بلدته؛ لأنه يطوف في البلاد ثم يعود إليها. وقوله تعالى: ﴿سَيُعَذِّبُهُمُ الْمَلَائِكَةُ حَقِيرًا أُولَٰئِكَ لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْءَوْا يَوْمَ يُنْفَخُ الْأَشْجَارُ فَتَبْلُغُ أَرْضَ كَنْعَانَ هُمْ فِيهَا جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْءَوْا يَوْمَ يُنْفَخُ الْأَشْجَارُ فَتَبْلُغُ أَرْضَ كَنْعَانَ هُمْ فِيهَا جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (الفتح: ١٦)، وقد وقع ذلك؛ لأن المراد بقوم أولي بأس شديد عند بعض بنو حنيفة، وقد دعى أبو بكر المخلفين من الأعراب إلى بني حنيفة ليقاتلوهم أو يسلموا، وعند بعضهم أهل فارس، وقد دعى عمر المخلفين من الأعراب إلى أهل فارس ليقاتلوهم أو يسلموا.^١

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾، أي: ليورثهم أرض الكفار من العرب والعجم، ﴿كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾، أي: بني إسرائيل لما هلك الجبابرة بمصر وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم، وقد وقع مطابقاً لما أخبر.

والمراد من الذين آمنوا الصحابة؛ بدليل قوله تعالى: «منكم»، وبدليل قوله تعالى: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ (النور: ٥٥)، وهم كانوا خائفين في صدر الإسلام، وقد أنجز الله وعده لهم.

وقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، وكان مدة خلافة الأئمة الراشدين أبي بكر^٢ و

١. أ. ج. يسلمون.

٢. أ. ج. يسلمون.

٣. هو: عبد الله - وقيل: عتيق - ابن أبي قحافة عثمان بن عامر القرشي التيمي، كان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة. وُلد بعد مولد النبي صلى الله عليه وآله بستين و ستة أشهر، وكان عمره حينما أسلم أربعين سنة. بويح بالخلافة في سقيفة بني ساعدة يوم الاثنين الذي توفي فيه رسول الله صلى الله عليه وآله، وكانت خلافته ستين وثلاثة أشهر. توفي سنة ١٣ ق. انظر: الأعلام ٤: ١٠٢، وفيات الأعيان ٣: ٦٤ - ٧١؛ الوافي

باليوفيات ١٧: ٣٠٥ - ٣١٤؛ أسد الغابة ٣: ٢٠٥ - ٢٢٤.

عمر^١ و عثمان^٢ و علي و الحسن رضي الله عنهم ثلاثين سنة.

و قوله صلى الله عليه و سلم: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر و عمر»^٣.

و قوله عليه السلام لعمار بن ياسر: «تقتلك الفئة الباغية»^٤، و قد قتله يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية^٥ و من معه.

و قوله عليه السلام لعباس رضي الله عنه- حين أسرى بدر، و طلب النبي عليه الصلاة و السلام فداء نفسه و ابن أخيه عقيل بن أبي طالب، و عجز العباس نفسه عن الفداء:- «أين المال الذي وضعت بمكة عند أم الفضل، و ليس معكما أحد، و قلت: إن أصبت فلعبد الله كذا و للفضل كذا»، فقال العباس^٦: ما علم أحد غيري، و الذي بعثك بالحق إنك رسول الله، و أسلم هو و عقيل.

١. هو: أبو حفص عمر بن الخطاب بن نُفيل القرشي القُدَوي. أسلم بعد نيف و خمسين بمكة، استخلفه أبو بكر في مرض موته، و مدة خلافته حوالي ثلاث عشرة سنة و كان عمره ٦٣ سنة. توفي من طعنة أبي لؤلؤة في محرم سنة ٢٤. انظر: أسد الغابة ٣: ٦٤٢-٦٧٨؛ تاريخ الخلفاء ١٣٣-١٧٧؛ الأعلام ٥: ٤٥؛ البداية و النهاية ٧: ١٣٠-١٤٠؛ الوافي بالوفيات ٢٢: ٤٥٩-٤٦٥.

٢. هو: عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية (م ٣٥ق)، ثالث الخلفاء الراشدين. ولد بمكة، و أسلم بعد البعثة بقليل. و صارت إليه الخلافة بعد وفاة عمر بن الخطاب سنة ٢٣ق، فافتتحت في أيامه بالولايات و الأعمال، فجاءته الوفود من الكوفة و البصرة و مصر، فطلبوا منه عزل أقاربه، فامتنع، فحصروه في داره يراودونه على أن يخلع نفسه، فلم يفعل، فحاصروه أربعين يوما، و تسوّر عليه بعضهم الجدار فقتلوه صبيحة عيد الأضحى. راجع عنه: الأعلام ٤: ٢١٠؛ الاستيعاب ٣: ١٠٣٧-١٠٥٣؛ أسد الغابة ٣: ٤٨٠-٤٩٢؛ الإصابة ٤: ٣٧٧-٣٨٠؛ تاريخ الإسلام ٣: ٤٦٧-٤٨٢؛ البداية و النهاية ٧: ١٤٤-١٥١؛ تاريخ الخلفاء ١٧٨-١٩٧.

٣. انظر: سنن الترمذي ٥: ٤٢٧. و الحديث لم يخرج به البخاري و مسلم في صحيحهما مطلقا، و لم يخرج في شيء من الصحاح عن غير حذيفة و عبد الله بن مسعود، و قد ذهب غير واحد من أعلام القوم إلى عدم قبول ما لم يخرج به الشيخان من المناقب، و كثيرون منهم إلى عدم صحة ما أعرض عنه أرباب الصحاح. و على ما ذكر يسقط حديث الاقتداء مطلقا أو ما كان من حديث غير ابن مسعود و حذيفة. و قد طعن الأئمة و كبار علمائهم في سند حديث الاقتداء و رفضوه، منهم: المناوي و أبو حاتم و البزار و ابن حزم و الثعلبي و الذهبي (عن أبي بكر النقاش) و الدارقطني (راجع: الإمامة في أمم الكتب الكلامية: ٣٦١، ٣٧٨-٣٩٧).

٤. صحيح البخاري ٥: ٥٢؛ صحيح مسلم ٤: ٢٣٣٦؛ أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي: ٢١١؛ أعلام النبوة للماوردی: ١١٨.

٥. هو: أبو عبد الرحمن معاوية بن أبي سفيان القرشي الأموي، أمه هند بنت غنبة. أسلم بعد الفتح و سار مع أخيه إلى الشام. فأقره عمر والياً على الشام بعد ما طعن أخوه سنة ١٨ق، فلما قُتل عثمان تمرد على الإمام علي عليه السلام و جهّز جيشاً قتاله، فتلاقيا بصفين سنة ٣٦ق. توفي سنة ٦٠ق. انظر: الأعلام ٧: ٢٦١-٢٦٢؛ أسد الغابة ٤: ٤٣٣-٤٣٦؛ الإصابة ٦: ١٢٠-١٢٢؛ تاريخ الخلفاء ٢٣٠-٢٤١.

٦. هو: أبو الفضل العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف (ت ٣٢ق)، من أكابر قریش في الجاهلية و الإسلام، و جد الخلفاء العباسيين. أسلم قبل الهجرة و كتم إسلامه، و أقام بمكة يكتب إلى رسول الله صلى الله عليه و آله أخبار المشركين. ثم هاجر إلى المدينة، و شهد وقعة

و إخباره عليه الصلاة والسلام عن موت النجاشي. روى أبو هريرة^١ أنّه عليه الصلاة والسلام نعى الناس بموت النجاشي يوم مات، وقال لأصحابه: صلّوا على أخيكم النجاشي، و خرج بهم إلى المصلّى فكبر بهم أربع تكبيرات، ثمّ بان بعد الإخبار أنّه مات في ذلك اليوم.^٢

و إخباره عليه الصلاة والسلام عمّا يحدث من الفتن و العلامات - أي: أشرار الساعة - كناية بغداد، روى أبو بكر^٣ أنّ النبي عليه الصلاة والسلام قال: «ينزل ناس من أمتي بغائط يستمونه البصرة، عند نهر يقال له دجلة، يكون عليه جسر، يكثر أهلها و تكون من أمصار المسلمين، فإذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الأعين حتّى ينزلوا على شطّ النهر، فيتفرّق أهلها ثلاث فرق؛ فرقة يأخذون أذناب البقر و البرية و هلكوا، و فرقة يأخذون لأنفسهم^٤ و كفروا^٥، و فرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم و يقتلونهم، و هم شهداء^٦»، و كان كما أخبر؛ فإنّ المراد بذلك المصر هو بغداد، و قد أغاره بنو قنطوراء - يعني الثرك - و قد تفرّق أهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره صلى الله عليه و سلّم.

و إخباره عليه الصلاة والسلام عن نار بصرى - وهي مدينة بالشام - فإنّ النبي عليه الصلاة و

«حين» فكان ممن ثبت حين انهزم الناس. و شهد فتح مكة. و عمي في آخر عمره. و كان إذا مرّ بعمر في أيام خلافته ترجل عمر إجلالاً له، و كذلك عثمان. راجع عنه: الاستيعاب ٢: ٨١٠ أسد الغابة ٣: ٦٠؛ الأعلام ٣: ٢٦٢.

١. هو: عبد الرحمن بن صخر الدوسي، الملقب بأبي هريرة (٢١ ق هـ - ٩٥ هـ)، صحابي، كان أكثر الصحابة حفظاً للحديث و رواية له. نشأ يتيماً ضعيفاً في الجاهلية، و قدم المدينة و رسول الله صلى الله عليه و سلم بخير، فأسلم سنة ٧ ق، و لزم صحبة النبي، فروي عنه ٥٣٧٤ حديثاً، نقلها عن أبي هريرة أكثر من ٨٠٠ رجل بين صحابي و تابعي. و ولي إمرة المدينة مدة. و لما صارت الخلافة إلى عمر استعمله على البحرين، ثم رآه لين العريكة مشغولاً بالعبادة، فعزله. و أراد بعد زمن على العمل فأبى. و كان أكثر مقامه في المدينة و توقّي فيها. راجع عنه: الأعلام ٣: ٣٠٨؛ الاستيعاب ٤: ١٧٦٨ - ١٧٧٢؛ أسد الغابة ٥: ٣١٨ - ٣٢١؛ الإصابة ٧: ٣٤٨ - ٣٦٢.

٢. صحيح البخاري ٦: ١٩١.

٣. هو: نفع بن الحارث بن كلدة الثقفي (م ٥٢ هـ)، صحابي من أهل الطائف، توقّي بالبصرة، و أوصى أن يصلي عليه أبو برزة الأسلمي. و إنّما قيل له «أبو بكر» لأنّه تدلّى ببكرة من حصن الطائف إلى النبي صلى الله عليه و سلم. و هو ممّن اعتزل القتّة يوم «الجمل» و أيام «صفين». راجع عنه: الأعلام ٨: ٤٤؛ أنساب الأشراف ١: ٤٨٩ - ٥٠٥؛ أسد الغابة ٤: ٥٧٨ - ٥٧٩؛ ٥: ٣٨ - ٣٩؛ الاستيعاب ٤: ١٥٣٠ - ١٥٣٢.

٤. أي يظلمون أو يقيلون الأمان من بني قنطوراء.

٥. ب: هلكوا.

٦. صحيح البخاري ١١: ٢٩؛ صحيح مسلم ٤: ٢٢٢٨.

السلام قال: «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى»^١. وكان كما أخبر؛ فإنه نقل عن الثقات أن ناراً خرجت من أرض الحجاز ستة أربع وخمسين وستمائة، وقد أضاءت هضباتها بحيث رويت من بصرى.

هذه الإخبار^٢ عن المغيبات^٣ في الأمور المستقبلية، وأما الإخبار عن المغيبات في الأمور الماضية؛ فما كان من أفاصيص الأولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع إلى أهل التواريخ، بحيث لم يتمكن أحد من التخطئة.

و ثالثها: بلوغه عليه الصلاة والسلام هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية، كمعرفة الله تعالى و صفاته و أسمائه و أحكامه، بل جميع العلوم العقلية و النقلية، و من الحكمة العملية كعلم الأخلاق و تدبير المنزل و سياسة المدن، بغتة من غير تعلّم و ممارسة؛ فإنه عليه الصلاة والسلام ما كان من قبيلة أهل العلم، و كان من بلدة لم يكن فيها أحد من أهل العلم، و ما سافر سافراً إلى بلد أهل العلم؛ فإنه سافر مرتين إلى الشام مدة يسيرة، علم كلّ أحد من أعدائه أنه لم يتفق له فيهما مخالطة مع أهل العلم، و هذا من أجلّ الأمور الخارقة للعادة.

و نقل عنه معجزات أخرى، كانشقاق القمر. روى أنس^٤ أن أهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه و سلّم أن يريهم آية، فأراهم القمر شقّين حتى رأوا الجبل بينهما^٥. و تسليم الحجر عليه. روى جابر بن سمرة^٦ رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام، قال: «إني

١. صحيح البخاري ١١: ٢٩؛ صحيح مسلم ٤: ٢٢٢٨.

٢. ج: إخبار.

٣. أ: إخبار المغيبات.

٤. هو: أبو ثمامة، أو أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم التجاري الخزرجي الأنصاري (١٠ ق هـ - ٩٣ ق)، صاحب رسول الله صلى الله عليه و سلّم و خادمه. مولده بالمدينة و أسلم صغيراً و خدم النبي صلى الله عليه و سلّم إلى أن قبض. ثم رحل إلى دمشق، و منها إلى البصرة، فمات فيها. و هو آخر من مات بالبصرة من الصحابة. راجع عنه: الأعلام ٢: ٢٤ - ٢٥؛ الاستيعاب ١: ١٠٩ - ١١١؛ أسد الغابة ١: ١٥١ - ١٥٢؛ الإصابة ١: ٢٧٥ - ٢٧٨.

٥. انظر: إمتاع الأسماع ٥: ١٧؛ دلائل النبوة ٢: ٢٦٢؛ البداية و النهاية ٣: ١١٨؛ تاريخ الإسلام ١: ٢٠٩.

٦. هو: جابر بن سمرة بن جندة السوائي (م ٧٤ ق)، صحابي، كان حليف بني زهرة. له و لأبيه حصة. نزل الكوفة و ابتنى بها داراً، و توفي في ولاية بشر على العراق. راجع عنه: الأعلام ٢: ١٠٤؛ الاستيعاب ١: ٢٢٤؛ أسد الغابة ١: ٣٠٤؛ الإصابة ١: ٥٤٢؛ تاريخ الإسلام ٥: ٨٢ - ٨٣.

لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن أبعث»^١.

وكتبوع الماء من بين أصابعه. قال جابر عطش الناس يوم حديبية ورسول الله صلى الله عليه و سلم بين يديه ركوة، فتوضأ منها ثم أقبل الناس نحوه، قالوا: ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب إلا ما في الركوة، فوضع رسول الله صلى الله عليه و سلم يده في الركوة، فجعل الماء يفور من بين أصابعه كماء العيون، فشربنا وتوضأنا منه. قيل لجابر: كم كنتم؟ قال: لو كنّا مائة ألف لكفانا، لكن كنّا خمس عشرة مائة.^٢

و كحنين الخشب. قال جابر رضي الله عنه: كان النبي عليه الصلاة والسلام إذا خطب استند إلى^٣ جذع نخلة من سوارى المسجد، فلمّا صنع له المنبر فاستوى عليه الصلاة والسلام عليه صاحبت النخلة التي كان يخطب عندها، حتّى كادت أن تشقّ، فنزل النبي عليه الصلاة والسلام فأخذها وضّمّها إليه، فجعلت تأنّ أنين الصبي الذي يسكت حتّى استقرّت.^٤

و كشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف. قال يعلى بن مرة الثقفي^٥: ثلاثة أشياء رأيتها من رسول الله صلى الله عليه و سلم بينا نحن نسير معه، إذ مررنا ببعير يُسنّى عليه، فلمّا رآه البعير جرجز فوّض جرائه، فوقف النبي عليه الصلاة والسلام، فقال: أين صاحب هذا البعير؟ فجاءه، فقال له: بعنيه. فقال: بل نهيه لك يا رسول الله، فقال: لا، فإنّه لأهل بيت ما لهم معيشة غيره، فقال: أمّا إذ ذكرت هذا من أمره؛ فإنّه شكى كثرة العمل وقلة العلف، فأحسّينا إليه.^٦

جرجر البعير أي: صوّت. وجرأ البعير: مقدّم عنقه.

١. تفسير ابن كثير ٩: ٩٩؛ دلائل النبوة ٢: ١٥٣.

٢. انظر: إمتاع الأسماع ٥: ٨٧؛ دلائل النبوة ٤: ١١٦.

٣. أ. على.

٤. انظر: إمتاع الأسماع ٥: ٤٧؛ دلائل النبوة ٢: ٥٦٢؛ البداية والنهاية ٦: ١٢٨.

٥. هو: يعلى بن مرة بن وهب بن جابر الثقفي. ويقال العامري. اسم أمه سبابة، فربما نسب إليها فليل يعلى ابن سبابة، يكتفى أبا العرازم. أسلم و شهد مع النبي صلى الله عليه و سلم الحديبية و بايع بيعة الرضوان، و شهد خيبر و الفتح و هوازن و حنيناً و الطائف. و كان يعلى بن مرة من أصحاب علي عليه السلام. سكن الكوفة، و قيل: سكن البصرة، و له بها دار. راجع عنه: أسد الغابة ٤: ٧٤٩. الاستيعاب ٤: ١٥٨٧؛ الإصابة

٦: ٥٤٠.

٦. انظر: دلائل النبوة ٦: ٢٣.

و كشهادة الشاة المسمومة. روى جابر أنَّ يهودية من أهل خير^١ سمّت شاة مصلية ثمّ أهدتها إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم، فأخذ رسول الله صلى الله عليه و سلم الذراع، فأكل منها و أكل رهط من أصحابه معه، فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم: ارفعوا أيديكم، و أرسل إلى اليهودية فدعاها، فقال: سممت هذه الشاة، فقالت: من أخبرك؟ قال: أخبرني هذه في يدي - يعني الذراع - قالت: نعم، قلتُ إن كان نبياً فلن تضمره، و إن كان غير نبيّ استرحنا منه. فعفى عنها رسول الله صلى الله عليه و سلم و لم يعاقبها.^٢

إلى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة، و إن لم يتواتر كلّ واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر؛ لأنّ مجموع الرواة بلغوا حدّ التواتر، و القدر المشترك متحقّق في رواية المجموع، فيكون متواتراً.

و إنّما قلنا إنّ كلّ من ادّعى النبوة و أظهر المعجزة يكون نبياً؛ لأنّ الرجل إذا قام في محفل عظيم و قال: إنّني رسول هذا الملك إليكم، فطالبوه بالحجّة، فقال الرجل: يا أيها الملك إن كنتُ صادقاً في دعواي فخالف عادتكَ و قم من مقامك، ففعل الملك - أي: قام الملك من مقامه - علم الحاضرون بالضرورة^٣ صدق الرجل في دعواه، فكذا هاهنا.

[إثبات نبوة نبيتنا صلى الله عليه وآله بسيرته وصفاته المتواترة]

الثاني من الوجوه الدالة على نبوته: جميع سيرته و صفاته المتواترة، كمالزمة الصدق؛ فإنّه لم يكذب قطّ فيما يتعلّق بالدنيا و لا فيما يتعلّق بالدين، و لهذا لم يتمكّن أعداؤه من نسبة الكذب إليه في شيء من الأشياء.

و كالأعراض عن متاع الدنيا مدة عمره مع القدرة عليه. شاهذه عرضُ قريش المال و الرياسة و

١. الموضع المذكور في غزاة النبي، صلى الله عليه و سلم، و هي ناحية على ثمانية برد من المدينة لمن يريد الشام. يطلق هذا الاسم على الولاية، و تشتمل هذه الولاية على سبعة حصون و مزارع و نخل كثير. و أسماء حصونها: حصن ناعم و عنده قتل مسعود بن مسلمة أقيت عليه رحي، و القموص حصن أبي الحقيق، و حصن الشق، و حصن النطاة، و حصن السلام، و حصن الوطيح، و حصن الكتيبة. و قد فتحها النبي، صلى الله عليه و آله، كلها في سنة سبع للهجرة، و قيل سنة ثمان. انظر: معجم البلدان ٢: ٤٠٩.

٢. انظر: إمتاع الأسماع ١٣: ٣٤٦؛ دلائل النبوة ٤: ٢٦١.

٣. ب - بالضرورة.

نكاح من يرغب فيها ليرتك دعواه عليه و إعراضه عنه.

و كسخاوته عليه الصلاة و السلام في الغاية، حتّى عاتبه الله تعالى، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ (الإسراء: ٢٩).

و كسجاعته إلى حدّ لم يفرّ قطّ من أحد؛ و إن عظم الرعب مثل يوم أحد^١ و يوم حنين^٢، و لهذا إذا اشتدّ البأس اتّقى به الناس.

و كالفصاحة التي أبكمت مصاقع الخطباء، و أفحمت العرب العرباء. و خطيب مصقع أي: بليغ. و كالإصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب و المشاق. قال صلّى الله عليه و سلّم: «ما أودّي نبيّ مثل ما أوديت»^٣، فصر عليه من غير فتور في العزم كما صبر أولو العزم.

و كالترفع على الأغنياء و التواضع مع الفقراء، لا يكون إلّا للأنبياء؛ فإنّ كلّ واحد و إن فرضنا أنّه لا يدلّ على النبوة، لكن مجموعها ممّا يعلم قطعاً أنّه لا يحصل إلّا للنبيّ، و هذه طريقة اختارها الجاحظ و ارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ.

[إثبات نبوة نبيّنا صلّى الله عليه وآله بإخبار الأنبياء المتقدّمين]

الثالث من الوجوه الدالّة: إخبار الأنبياء المتقدّمين في كتبهم عن نبوته عليه الصلاة و السلام. فهذه مجامع أدلّة نبوته عليه الصلاة و السلام. و الاستقصاء فيها مذكور في المطولات و كتب دلائل النبوة.

[دفع شبهة البراهمة وبيان فوائد البعثة]

قال:

و قالت البراهمة كلّ ما حسّنه العقل فمقبول، و ما قبحه فمردود، و ما يتوقّف فيه فمستحسن

١. أحد: اسم الجبل الذي كانت عنده غزوة أحد، و هو جبل أحمر، ليس بذي شناخيب، و بينه و بين المدينة قرابة ميل في شمالها. قال السهيلي:

إنّما سمي أحد لتوحده و انقطاعه عن جبال آخر. انظر: معجم البلدان ١: ١٠٩.

٢. يجوز أن يكون تصغير الحنان و هو الرحمة- تصغير ترخيم- و يجوز أن يكون تصغير الحن و هو حيّ من الجن، و هو الموضع المعروف بين مكة و الطائف، و يوم حنين من أيام الإسلام المشهورة. انظر: معجم البلدان ٢: ٣١٣.

٣. مناقب آل أبي طالب ٣: ٣: ٢٤٧؛ بحار الأنوار ٣٩: ٦ هـ.

عند الحاجة إليه، مستقبح عند الاستغناء عنه. فإذن في العقل مندوحة عن النبي صلى الله عليه و سلم.

قلنا: لبعثة الرسل فوائد لا تحصى. منها: أن يقرّر الحجة ويميط الشبهة ويرشد إلى ما يتوقّف العقل فيه، كبعث الأموات وأحوال الجنة والنار. ومنها: أن يبين حسن ما يتوقّف العقل فيه ويفضل ما حسنه إجمالاً. ومنها: أن يعيّن وظائف الطاعات والعبادات المدكّرة للمعبود المتكرّرة لاستحفاظ التذكّر وغيرها. ومنها: أن يشرع قواعد العدل المقيم لحياة النوع، ويعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لأمر المعاش. ومنها: أن يعلم منافع الأدوية ومضارّها، وخصائص الكواكب وأحوالها التي لا يحصل العلم بها إلا بتجربة متطاولة لا تفي بها الأعمار. وأيضاً: فالعقول متفاوتة والكمال نادر، فلا بدّ من معلّم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم.

أقول:

قالت البراهمة كلّ ما حسنه العقل - أي: كلّ ما علم حسنه بالعقل - فهو مقبول؛ سواء ورد به الرسول أو لم يرد؛ لما تقرّر في العقل أنّ كلّ ما ينفع به الإنسان و كان خالياً عن أمارّة الضرر كان الانتفاع به حسناً، و ما قبحه العقل - أي: علم قبحه بالعقل - فمردود؛ سواء ورد به الرسول أو لم يرد، و ما يتوقّف العقل فيه - أي: لم يعلم العقل حسنه وقبحه - فمستحسن عند الحاجة إلى الانتفاع به مستقبح عند الاستغناء عنه؛ لما تقرّر في العقول أنّ ما يحتاج الإنسان إليه و لم يظهر قبحه حسن؛ و أنّ ما يستغني الإنسان عنه و لم يظهر حسنه قبيح؛ لأنّه إقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلاً، فإذن في العقل مندوحة عن النبي عليه الصلاة والسلام. يقال: ولي^٢ في هذا الأمر مندوحة و متدح، أي: سعة. و يقال: إنّ في المعارض لمندوحة عن الكذب.

و الجواب عنه: أنّه مبنيّ على الحسن و القبح العقليين، و قد سبق بطلانه.

ثمّ ذكر المصنّف فوائد البعثة على التفصيل، فقال: لبعثة الرسل فوائد لا تحصى. منها: أن يقرّر الحجة؛ بأن تؤكّد فيما دلّ عليه العقل بالاستقلال لينقطع عذر المكلف من كلّ الوجوه. وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّأَيُّكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥) [وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا

١. أ: + العقل.

٢. ج: - ولي.

أَهْلَكْتُهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نُنْذِلَ وَنَخْرُجَ ﴿١٣٤﴾ (طه: ١٣٤)، فبينَ أَنَّهُ تعالى بعث الرسول لقطع الحجة.

و في تلك الحجة وجوه ثلاثة؛ أحدها: أَن يقولوا: إِنَّ الله تعالى إِن خَلَقْنَا لِعَبْدِهِ فَقَدْ كَانَ^١ يَجِب أَن يَبَيِّنَ لَنَا العبادَةَ التي يريدها مِنَّا أَنهَآ مَا هي و كم هي و كيف هي؛ فَإِنَّهُ^٢ و إِن وجب أَصل الطاعة في العقل لكن كيفيَّتها غير معلومة لنا. فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر؛ فَإِنَّهُمْ إِذَا بَيَّنَّوا الشرائع مفصلة زالت أَعذارهم.

و ثانيها: أَن يقولوا: إِنَّكَ رَكَّبْتَنا تركيب سهو و غفلة، و سَلَّطْتَ علينا الهوى و الشهوات، فهَلَّا أَمَدَدْتَنا يَا إِلَهَنَا بِمَن إِذَا سَهَوْنَا نَبَّهَنَا، و إِذَا مَالَ بِنَا الْهَوَى مَنَعَنَا، و لَكُنْكَ لَمَّا تَرَكْنَا مَعَ نَفُوسِنَا و أَهْوَانَا كَانَ ذَلِكَ إِغْرَاءً لَنَا عَلَى تِلْكَ الْقَبَائِحِ.

و ثالثها: أَن يقولوا: هَب أَنَّا بَعَقُولُنَا عَلِمْنَا حَسَنَ الْإِيمَانِ و قَبِحَ الْكُفْرِ، و لكن لم نعلم بعقولنا أَن من فعل القبيح عُذْبٌ خَالِدًا مُّخْلَدًا، لَا سَيِّمًا و نَعْلَمُ أَنَّنَا فِي الْفِعْلِ الْقَبِيحِ لَذَّةٌ، و ليس لك فيه مَضَرَّةٌ، و لم نعلم أَن من آمَنَ و عمل صالحًا اسْتَحَقَّ الثَّوَابَ، لَا سَيِّمًا و كُنَّا قَدْ عَلِمْنَا أَنَّهُ لَا مَنَفْعَةَ لَكَ فِي شَيْءٍ، فَلَا جَرَمَ لَمْ يَكُنْ مَجْرَدَ الْعِلْمِ بِالْحَسَنِ و الْقَبِيحِ دَاعِيًا و لَا وَاظِعًا، أَمَّا بَعْدَ الْبُعْثَةِ اندفعت هذه الأَعذار.

و من فوائد البعثة: أَن يَمِيطَ - أَي: يزيل - الشبهة التي يصعب على العقل دفعها.

و منها: أَن يرشد إلى ما تَوَقَّفَ العقل فيه، و لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْإِسْتِقْلَالِ، كَبُعْثِ الْأَمْوَاتِ و أَحْوَالِ الْجَنَّةِ و النَّارِ، و سَائِرِ السَّمْعِيَّاتِ، كَالسَّمْعِ و الْبَصَرِ و الْكَلَامِ الْمُتَوَقِّفَةِ عَلَى السَّمْعِ.

و منها: أَن يَبَيِّنَ حَسَنَ مَا تَوَقَّفَ الْعَقْلُ فِيهِ و لَمْ يَسْتَقْلِلْ بِمَعْرِفَةِ حَسَنِهِ و قَبِيحِهِ، كَالنَّظَرِ إِلَى وَجْهِ الْعَجُوزِ الشَّوَاهِءِ و إِلَى وَجْهِ الْأَمَةِ الْحَسَنَاءِ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ مُتَوَقِّفٌ فِي حَسَنِهِ و قَبِيحِهِ.

و منها: أَن يَفْضَلَ مَا حَسَنَهُ الْعَقْلُ إِجْمَالًا؛ بَأَن يَبَيِّنَ مَا هِيَ الْعِبَادَةُ و كَيْفِيَّتُهَا و كَيْفِيَّتُهَا.

و منها: أَن يَبَيِّنَ وَظَائِفَ الطَّاعَاتِ و الْعِبَادَاتِ الْمَذْكُورَةَ لِلْمَعْبُودِ^٣ الْمَكْرُورَةَ لِاسْتِحْفَافِ التَّذَكُّرِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَتَالِيَةِ كَالصَّلَاةِ وَغَيْرِهَا.

١. أ: - كان.

٢. أ: ب: - فَإِنَّهُ.

٣. أ: ب: - و.

ومنها: أن يشرع قواعد العدل المقيم لحياة النوع؛ فإنّ الإنسان مدني بالطبع مظنة للتنازع المفضي إلى القتال، فلا بدّ من عدل مقيم لحياة النوع يحفظه شرع، كما ذكر في بيان الاحتياج إلى النبي على طريقة الحكماء.

ومنها: أن يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملّة لأمر المعاش. قال الله تعالى في داود عليه السلام: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ (الأنبياء: ٨٠)، وقال الله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿وَأَصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (هود: ٣٧)، ولا شك أنّ الحاجة إلى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها أشدّ من الحاجة إلى الدرع، وتوقيفها إلى استخراجهم ضرر عظيم، فوجب بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليمها.

ومنها: أن يعلم منافع الأدوية التي خلقها الله تعالى في الأرض لنا؛ فإنّ التجربة لا تفي بمعرفتها إلا بعد تطاول الأزمنة، ومع ذلك فيه خطر عظيم على الأكثر، وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر. وكذلك يعلم خواص الكواكب؛ فإنّ المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك، ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة؛ لأنّ التجربة يعتبر فيها التكرار، والأعمار البشرية كيف تفي بأدوار الكواكب الثابتة؟

وأيضاً: العقول متفاوتة والكمال نادر، والأسرار الإلهية عزيزة جداً، فلا بدّ من معلّم يعلمهم ويرشدهم، فلا بدّ من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم؛ إيصالاً لكلّ مستعدّ إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه، على وجه يناسب عقولهم.

[دفع شبهة اليهود بيان جواز النسخ]

قال:

قالت اليهود: لا يخلو إما أن يكون في شرع موسى عليه السلام أنّه سينسخ أو لا يكون. فإن كان، لزم أن يتواتر ويشتهر كأصل دينه، فإن لم يكن؛ فإن كان ما يدلّ على دوامه امتنع نسخه، وإن لم يكن لم يتكرّر شرعه، فلم يثبت غير مّرة.

قلنا: كان فيه ما يشعر بنسخه، و لم يتواتر؛ إذ لا يتوفر الدواعي إلى نقله توقرها^١ إلى نقل أصله، أو كان فيه ما يدل على الدوام ظاهراً لا قطعاً، فلا يمتنع^٢ النسخ.

أقول:

قالت اليهود: لو كان محمد عليه الصلاة والسلام نبياً لكان كل ما أخبر به صدقاً، و اللازم باطل؛ فإنه أخبر أن شريعة موسى عليه السلام منسوخة، و هذا الخبر ليس بصدق. و ذلك؛ لأنه تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام فلا يخلو إما أن يكون قد بين فيها أنها باقية إلى الوقت الفلاني فقط^٣ و ستسخ، أو لا يكون قد بين فيها أنها ستسخ.

فإن كان قد بين فيها أنها ستسخ لزم أن يتواتر و يشتهر كأصل دينه. و ذلك؛ لأنه كان هذا من الأمور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها، فوجب أن ينقل متواتراً، و النقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه، و كان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى عليه السلام و انتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام معلوماً للناس بالضرورة، و أن يكون المنكر له منكراً للمتواترات، و أن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى و محمد صلوات الله عليهما من الله على دعواهما، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم.

و إن لم يكن قد بين أنها ستسخ فإن كان قد بين في شرع موسى عليه السلام ما يدل على دوامه و أنها باقية إلى يوم القيامة امتنع نسخه؛ لأنه تعالى لما بين أن شرع موسى عليه السلام ثابت أبداً فلو لم يبق ثابتاً كان ذلك كذباً، و الكذب على الله تعالى محال.

و لأنه لو جاز أن ينسخ الله تعالى على التأييد- مع أن التأييد لا يحصل- ارتفع الأمان عن كلامه و وعده و وعيده، و هذا أيضاً باطل بالاتفاق.

و لأنه لو جاز أن يخبر الله تعالى عن شرع موسى عليه السلام أنه ثابت أبداً ثم إنه لا يبقى أبداً، فلم لا يجوز أن ينسخ الله تعالى على أن شرع محمد عليه السلام ثابت أبداً مع أنه لا يكون ثابتاً أبداً، فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم.

١. ج: - فقط.

٢. د: - إلى نقله توقرها.

٣. د. س: فلا يمتنع.

وإن لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى عليه السلام، بل يبين في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت، ولم يبين الدوام ولا التوقيت، لم يتكرر شرع موسى عليه السلام، ولم يثبت إلا مرة واحدة؛ لما ثبت في أصول الفقه أن الأمر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي إلا الوجوب مرة واحدة، ولكن معلوم أن شرع موسى لم يكن كذلك؛ فإن التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى عليه السلام على الناس إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق، ومتى ظهر فساد القسم الأول والثالث تعين صحة الثاني، ويلزم امتناع النسخ.

أجاب المصنف: بأن الله تعالى قد بين في شرع موسى عليه السلام ما يشعر بنسخه بياناً إجمالياً، ولم يبين مقدار الوقت، ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله كما تتوفر الدواعي على نقل أصل دينه؛ فإن توفر الدواعي على نقل الأصل أتم من توفرها على نقل كفيته. أو كان قد بين في شرع موسى عليه السلام ما يدل على دوامه ظاهراً لا قطعاً، ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهراً.

[المبحث الرابع: في عصمة الأنبياء]

قال:

الرابع: في عصمة الأنبياء عليهم السلام. الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي. والفضيلية^١ من الخوارج^٢ جؤزوا عليهم المعاصي، واعتقدوا أنَّ كلَّ معصية كفر. والآخرون^٣ جؤزوا الكفر عليهم تقيّة، بل أوجبوه؛ لأنَّ إلقاء النفس في التهلكة حرام. ومنع بآنه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به وقت إظهار الدعوة، فيؤدّي إلى إخفاء الدين بالكلية. والحشوية^٤ جؤزوا الإقدام على الكبائر. وقوم منعوا عن تعمّدها، وجؤزوا تعمّد الصغائر. وأصحابنا منعوا الكبائر مطلقاً، وجؤزوا الصغائر سهواً. لنا: أنّه لو صدر عنهم كفر و^٥ ذنب لوجب اتّباعهم فيه؛ لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام:

١. الفضيلية فرقة من الخوارج يقولون: إنّ كل معصية صغرت أو كبرت فهي شرك، وإنَّ صغائر المعاصي مثل كبائرهم. راجع عنها: مقالات الإسلاميين ١١٨؛ الحور العين ١٧٧.

٢. الخوارج: هم الذين خرجوا على الإمام علي عليه السلام حين رضي التحكيم في خلافه مع معاوية، وهم عشرون فرقة يجمعها القول بتكفير علي وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين وكلّ من رضي بما صنع الحكماء، كما يجمعون على وجوب الخروج على الإمام الجائر. وقد قاموا بحروب كثيرة بسبب هذا المبدأ، كما أنّ معظمهم يقول بتكفير مرتكب الكبيرة. ويقال لهذه الطائفة: الخوارج، والحورية، والنواصب، والشرّة. أمّا الخوارج، لأنهم خرجوا على أمير المؤمنين عليه السلام. وأمّا الحورية، فنسبته إلى حروراء، وهي قرية بظاهر الكوفة، وبها كان أوّل تحكيمهم واجتماعهم حين خالفوا عليّاً عليه السلام. وأمّا النواصب، فجمع ناصبي، وهو الغالي في بغض علي بن أبي طالب عليه السلام. وأمّا الشرّة - جمع شار - سؤوا أنفسهم بذلك يزعمون أنّهم باعوا أنفسهم لله على أنّ لهم الجنة. وهم فرق، منهم: المحكمة، والأزارقة، والتجدات، والأباضية. راجع عنها: مقالات الإسلاميين ٨٦ - ١٣١؛ الفرق بين الفرق ٥٤ - ٩٢؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ١٩ - ٣٢؛ الملل والنحل ١: ١٣١ - ١٦٠.

٣. آخرون.

٤. الحشو في اللغة: ما يملأ به الواسدة. وفي الاصطلاح: عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته. والحشوية طائفة من المحدثين، وهم المشبهة والمجسمة وأهل الظاهر، الذين لا يسلكون سبيل التأويل للمتشابه من القرآن، وبالغوا في إجراء الآيات والأحاديث التي يفهم منها التشبيه على ظاهرها، ففرقوا في التجسيم حتى أثبتوا لله تعالى جسماً وأبعاضاً. وقالوا إنّ طريق معرفة الله تعالى هو السمع لا العقل. قيل: إنّ الذي سماهم بالحشوية الحسن البصري عند ما قال عن جماعة من الرواة حضروا مجلسه يوماً، ولما تكلموا عنده قال: زكّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، فسؤوا بالحشوية. راجع عنها: الملل والنحل ١: ١٢٠ - ١٢٣؛ أبحار الأفكار ٥: ٩٣؛ أوائل المقالات: ٣؛ الذخيرة: ٣٣٨؛ اللوامع

الإلهية: ٢٤٥.

٥. أ. أو.

(١٥٣)، و لكنوا معدّين بأشدّ العذاب كما أوعده نساؤه عليه السلام، بقوله تعالى: ﴿يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ (الأحزاب: ٣٠)، وزاد في حدود الأحرار، و كانوا من حزب الشيطان؛ لأنهم يفعلون ما أراد، و لم تقبل شهادتهم، و استوجبوا الدّم و الإيذاء، و قد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (الأحزاب: ٥٧)، و انزلوا عن النبوة؛ لأنّ المذنب ظالم، و الظالم لا يناول عهد النبوة؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

لا يقال: العهد عهد الإمامة؛ لأنّه و إن سلّم فعهد النبوة بذلك أولى.
و أمّا قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ (التوبة: ٤٣)، و قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢) و نحوها فمحمول على ترك الأولى.
و أمّا واقعة آدم فإنّها كانت قبل نبوته؛ إذ لم يكن له حينئذ أمة، و لقوله تعالى: ﴿لَمَّ اجْتَبَاةَ رَبِّهِ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى﴾ (طه: ١٢٢).

و أمّا قول إبراهيم: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ (الأنعام: ٧٦) فعلى سبيل الفرض، و قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ (الأنبياء: ٦٣) فعلى سبيل الاستهزاء أو إسناد الفعل إلى السبب؛ لأنّ تعظيم الكفار للصنم الأكبر حملة على ذلك.

و نظره في النجوم كان للاستدلال و التعرّف عن صنعه تعالى، و قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (الصفات: ٨٩) إمّا إخبار عن سقم حالّي أو عن متوقع استقبالي فلا كذب.
و أمّا إخفاء يوسف حزّيته فلا إشعاره بالقتل. و أمّا همّة فجبليّ اختياري. و جعله سقايته في رحل أخيه كان بمواطأته. و ما صدر من أخوته لم يكن حال نبوتهم إن سلّم أنّهم أنبياء.
و أمّا قصّة داود عليه السلام فلم يثبت على ما ذكر، و الآية تحتلّ غيره.
و أمّا قبل الوحي فالأكثر من منعوا الكفر و إفشاء الكذب و الإصرار عليه؛ لتلاّ نزول عنه الثقة بالكلية، و جوّزوا على الدور كقصّة إخوة يوسف.
و الروافض أوجبوا العصمة مطلقاً.
أقول:

المبحث الرابع: في عصمة الأنبياء. اتفق الجمهور على عصمة الأنبياء من الكفر و المعاصي بعد الوحي، و الفضيلية من الخوارج جوّزوا على الأنبياء المعاصي، و اعتقدوا أنّ كلّ معصية كفر، فجوّزوا على الأنبياء الكفر.

و من الناس من لم يجوز الكفر على الأنبياء، لكنه جوز إظهار الكفر تقيّة، بل أوجبه؛ لأنّ إظهار الإسلام إذا كان مفضياً إلى القتل كان إلقاءً للنفس في التهلكة، وإلقاء النفس في التهلكة حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)، وإذا كان إظهار الإسلام حراماً كان إظهار الكفر واجباً.

و منع بأنّه لو جاز إظهار الكفر تقيّة لكان أولى الأوقات به وقت ظهور الدعوة؛ لأنّ الناس في ذلك الوقت بالكليّة منكرون له، و كان لا يجوز إظهار الدعوة لأحد من الأنبياء، فيؤدّي إلى إخفاء الدين بالكليّة.

و الحشوية لم يجوزوا الكفر ولا إظهاره، و جوزوا الإقدام على الكبائر. و قوم منعوا أن يعتمد الأنبياء الكبيرة، و جوزوا تعمّد الصغائر.

و أصحابنا منعوا الكبائر مطلقاً؛ سواء كان عمداً أو سهواً، و جوزوا الصغائر سهواً لا عمداً. لنا: أنّه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لوجب على الأئمة اتّباعهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتَّبِعُوا﴾ (الأعراف: ١٥٨)، فيفضي إلى الجمع بين الوجوب والحرمة.

و أنّه لو صدر عن الأنبياء كفر أو ذنب لكانوا معدّين بأشدّ العذاب. بيان الملازمة: أنّ درجات الأنبياء عليهم السلام في غاية الشرف، و كلّ من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش، فكان عذابه أشدّ، كما أوعد نساء النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: ﴿يُنْسَاءُ النَّبِيُّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفُحْشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ يُضَعَّفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ (الأحزاب: ٣٠)، و زاد في حدود الأحرار، فحدّ العبد نصف حدّ الحرّ.

و أنّه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لكانوا من حزب الشيطان؛ لأنّهم حينئذ يفعلون ما أَراده الشيطان، و اللازم باطل؛ فإنّ من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون؛ لقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (المجادلة: ١٩)، و باطل بالإجماع أن يكون الأنبياء من حزب الشيطان.

و أنّه لو صدر من الأنبياء كفر أو ذنب لم تقبل شهادتهم؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: ٦)، و اللازم باطل، و إلّا لكان أدنى حالاً من العدول، و هو باطل بالاتفاق.

و أنّه لو صدر منهم كفر أو ذنب لاستوجبوا الذمّ والإيذاء؛ لأنّ الكفر أو الذنب منكر، و إنكار

المنكر واجب، وإنكار النبي يوجب ذمه وإيذائه، وإيذاء النبي حرام بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (الأحزاب: ٥٧).

وأنه لو صدر منهم كفر أو ذنب لانعزلوا عن النبوة؛ لأن المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

لا يقال: أراد بالعهد عهد الإمامة لا النبوة، يدل على ذلك صدر الآية؛ حيث خاطب إبراهيم بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

لأننا نقول: عهد الإمامة في الآية هو عهد النبوة؛ لأن الله تعالى جعل إبراهيم نبياً، فأراد بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ جاعلك للناس نبياً. ولئن سلم أنه تعالى أراد بالإمامة غير النبوة فعهد النبوة أولى بذلك، أي: بأن لا ينال الظالمين.

[دفع شبه القائلين بجواز صدور الذنب عن الأنبياء]

و أما القائلون بجواز صدور الذنب عن الأنبياء بوجه^٣ فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الأنبياء بوجه:

[عصمة نبيتنا صلى الله عليه وآله]

منها: قوله تعالى لنبيه عليه السلام: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهِمْ﴾ (التوبة: ٤٣)، وقوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢)؛ فإن الآيتين تدلان على صدور الذنب من النبي صلى الله عليه وآله وسلم. أما الآية الأولى؛ فلأن العفو دال على تحقق الذنب. وأما الآية الثانية؛ فلأن المغفرة بعد تقدم الذنب صريح في صدور الذنب.

أجاب المصنف: بأن نحو هذا محمول على ترك الأولى؛ جمعاً بين الدليلين.

لا يقال: لو كان ترك الأولى موجباً للعفو والغفران لكان جميع العبادة الصادرة من النبي صلى

١. ج: لقوله

٢. أ: - للناس.

٣. أي: عمداً أو سهواً، ج: - بوجه.

٤. أ: عن.

الله عليه وسلم في محلّ العفو والمغفرة؛ لأنه لا عبادة إلا وفوقها عبادة.

لأننا نقول: لا محذور في أن يكون جميع العبادات في محلّ العفو والمغفرة. ولئن سلم أنه لا يجوز أن يكون جميع العبادات في محلّ العفو والمغفرة، فالعفو والمغفرة إنما يكون إذا لزم من ترك الأولى فوات مصلحة أو حصول مضرة.

[عصمة آدم عليه السلام]

ومنها: واقعة آدم؛ فإن قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ١٢١) يدلّ صريحاً على أنه صدر منه المعصية، و آدم نبيّ بالاتفاق.

أجاب المصنّف: بأن واقعة آدم قبل نبوته؛ إذ لم يكن لآدم حينئذ أمة، ولا يوجد النبي إلا إذا كان له أمة، ولقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (طه: ١٢٢)، أي: جعله نبياً.

ومهم من اعتذر عن قصّة آدم بأن قوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾ (طه: ١٢١) أراد به: وعصى أولاد آدم، كما في قوله تعالى: ﴿وَسُئِلَ آلُ يُوسُفَ﴾ (يوسف: ٨٢). والذي يؤكد هذا قوله تعالى في قصّة آدم وحواء: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا ضَلِيلًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ (الأعراف: ١٩٠)، وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء، وإنما أشرك أولادهما.

ومهم من قال: كان ذلك بعد الرسالة. فزعم الأصم^١ أنه كان على سبيل النسيان؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ قَسِيٍّ﴾ (طه: ١١٥).

واعترض عليه بأن إبليس ذكر آدم وقت الوسوسة أمر النهي، فقال: ﴿مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ﴾ (الأعراف: ٢٠)، ومع هذا التذكر يمتنع النسيان.

وقد أجيب عنه: بأنه يجوز أن يكون وقت التذكّر غير وقت النسيان، وإلا فلا وجه لقوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ﴾. وأيضاً: عاتبه الله تعالى على ذلك في قوله تعالى: ﴿لَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ﴾

١. هو: أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، فقيه معتزلي مفسر. كان يخطئ علياً عليه السلام في كثير من أفعاله و يصوّب معاوية في بعض أفعاله. انفرد عن المعتزلة بمسائل منها: خالفهم في وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وفي وجوب نصب الإمام وقت الأمن. كما أنكر إمامة علي عليه السلام. وله مناظرات مع ابن الهذيل العلاف. توفي سنة ٣٠٠ ق. وقيل: ٢٢٥ ق. راجع عنه: الأعلام ٣: ٣٣٣، طبقات المعتزلة ٥٦: ١٠، الوافي بالوفيات ١٠: ٢٧٠.

(الأعراف: ٢٢)، و آدم و حواء اعترفا بالزلة، و قالوا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ (الأعراف: ٢٣)، فقبل الله تعالى توبتهما، فقال: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ٣٧؛ طه: ١٢٢)، و كل ذلك ينافي النسيان.

و منهم من سلم أن آدم كان متذكراً للنهي، لكنه أقدم على تناول بالتأويل. و هو من وجوه: أحدها: زعم النظام أن آدم فهم من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ (البقرة: ٣٥) الشخص، و كان المراد النوع، و كلمة «هذه» كما تكون إشارة إلى الشخص فقد تكون إشارة إلى النوع، كقوله عليه الصلاة و السلام: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»^١. و زعم آخرون أن النهي و إن كان ظاهراً في التحريم، لكنه ليس نصاً فيه، و صرفه عن الظاهر لدليل عنده. و بالجملة: إذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلا بالتأويل أو التوقف.

[عصمة إبراهيم عليه السلام]

و منها: قول إبراهيم عليه السلام: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ (الأنعام: ٧٦)؛ فإنه كفر، و قد صدر عن إبراهيم عليه السلام، و هو نبي بالاتفاق.

أجاب المصنف: بأن قول إبراهيم عليه السلام: «هذا ربِّي» على سبيل الفرض؛ فإن من أراد إبطال قول يفرضه أولاً ثم يبطله.

و منها: قول إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ (الأنبياء: ٦٣)، و هو كذب، و الكذب ذنب، فقد صدر من النبي ذنب.

أجاب عنه بوجهين؛ أحدهما: أن إبراهيم عليه السلام قال هذا القول^٢ على سبيل الاستهزاء بالكفار، كما لو قلت لصاحبك - و هو أُمِّي و يعتقد أنه قادر على الكتابة - أنت^٣ كتبت هذا، على سبيل الاستهزاء.

و ثانيهما: أن إسناد الفعل إلى الكبير إسناد للفعل إلى السبب؛ لأن تعظيم الكفار للصنم حمل إبراهيم عليه السلام على أن جعله جذاذاً.

١. التفسير الكبير ٣: ٦٦؛ كنز الفوائد ١: ١٥٩.

٢. أ: - القول.

٣. ج: إني.

و منها: نظر إبراهيم عليه السلام في النجوم ليعلم حاله من تأثير النجوم؛ لقوله تعالى: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (الصافات: ٨٨-٨٩)، والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام، وقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ كذب؛ لأنه لم يكن سقيماً، والكذب ذنب.

أجاب: بأنَّ نظر إبراهيم عليه السلام في النجوم ليس لتعرّف حاله من تأثير النجوم، بل نظره في النجوم كان للاستدلال والتعرّف عن صنعه تعالى، والنظر في النجوم من هذا الوجه طاعة؛ لقوله تعالى: ﴿يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران: ١٩١)، وبأنَّ قوله: «سقيم» يجوز أن يكون إخباراً عن سقمٍ حاليٍّ أو عن سقمٍ متوقّع في الاستقبال، فلا كذب.

[عصمة يوسف عليه السلام وإخوته]

و منها: إخفاء يوسف عليه السلام حرّيته عند بيعه؛ فإنّه كتمان للحق، وكتمان الحق ذنب. أجاب عنه: إنّما أخفى يوسف عليه السلام حرّيته؛ لإشعاره بالقتل إن أظهر حرّيته، وكان قبل نبوّته.

و منها: همّ يوسف عليه السلام بالزنا؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُمْ بِهَا﴾ (يوسف: ٢٤)، والهمّ بالزنا ذنب. أجاب: بأنَّ همّ يوسف جبليٍّ؛ لأنّ ميل الرجل إلى المرأة جبليٍّ ليس بنقص في حقّ الرجال، بل صفة محمودّة غير اختيارية.

و منها: جعل يوسف عليه السلام سقايته في رحل أخيه ليُتهمه بالسرقة، وذلك خيانة، والخيانة ذنب.

أجاب: بأنّ ذلك لموافقة أخيه ليقم عنده، فلا يكون خيانة، فلا يكون ذنباً. و منها: ما صدر من إخوة يوسف عليه السلام من إلقاء في غياهب الجبّ وإيذاء أبيهم وكذبهم بأنّ الذئب أكل يوسف، وكلّ هذا ذنب.

أجاب: بأنّا لا نسلّم أنّ إخوة يوسف أنبياء. وإن سلّم أنّهم أنبياء فما صدر منهم لم يكن في حال نبوّتهم.

[عصمة داود عليه السلام]

و منها: قصّة داود عليه السلام والطمع في امرأة أخيه أوريا، كما قال الله تعالى على لسان الملائكة:

﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَإِلَى نَعَجَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَغَزَنِي فِي الْخِطَابِ﴾ (ص: ٢٣)، و كل ذلك ذنب.

أجاب: بأن قصة داود عليه السلام لم يثبت صحتها على ما ذكره، والآية لا تدل على ما ذكره، بل تحتل غيره.

هذا حال عصمة الأنبياء بعد الوحي، وأما قبل الوحي؛ فلا كثرون منعوا جواز الكفر وإفشاء الكذب والإصرار على الذنب؛ لثلا يزول عن النبي الثقة بالكلية، وجوزوا صدور المعصية منه على سبيل الندور؛ لقصة إخوة يوسف.

و الروافض أوجبوا عصمة الأنبياء عن الذنب والمعاصي مطلقاً؛ كبيرة أو صغيرة، عمداً أو سهواً، قبل البعثة أو بعدها.

[حقيقة العصمة]

قال:

تنبيه: العصمة ملكة نفسانية تمنع عن^١ الفجور، وتوقف على العلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات. وتؤكد في الأنبياء بتابع الوحي على التذكر، والاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً، والعتاب على ترك الأولى.

وقيل: هي كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه لخاصية في نفسه أو بدنه. ومنع بأنه لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته ولا تمتنع تكليفه، وبقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (فصلت: ٦) و: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ تُبَيِّنَاكَ﴾ (الإسراء: ٧٤).

أقول:

لما بين عصمة الأنبياء ذكر تنبيهاً في^٢ معنى عصمة الأنبياء. وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور، وتوقف على العلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات.

اعلم: أن الهيئة النفسانية إن لم تكن راسخة سميت حالاً، وإن كانت راسخة سميت ملكة. والهيئة

١. ب: كعصمة.

٢. أ: من.

٣. أ: على.

النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات إنما تصير ملكة؛ بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي - أي: معاييها - ومناقب الطاعات؛ لأن الهيئة المانعة من الفجور إذا تحققت في النفس و علم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة؛ لأنه إذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي، فيطيع ولا يعصي، فتصير هذه الهيئة راسخة.

و تتأكد هذه الملكة في الأنبياء بتابع الوحي على تذكر ذلك العلم، والاعتراض على ما يصدر عنهم سهواً، والعتاب على ترك الأولى؛ فإنه متى يصدر عنهم شيء سهواً أو تركوا ما هو أولى لم يتركوا مهملاً، بل يعاتبوا أو ينبهوا عليه، و يضيق الأمر فيه عليهم بتأكد تلك الملكة. وقيل: العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخافية في نفسه أو بدنه.

و منع ذلك بالعقل والنقل. أما العقل؛ فلائه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته، ولا تمتنع تكليفه، وبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب.

و أما النقل؛ فلقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (فصلت: ٦)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ نَبِّئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَوَكَّنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٤)؛ فإن الآية الأولى تدل على أن النبي مثل الأمة في حق جواز صدور المعصية منه، والآية الثانية تدل على أن الله تعالى ثبته على عدم الركون إليهم، وإلا لركن إليهم، فيكون الركون إليهم الذي هو ذنب، غير ممتنع.

[المبحث الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة]

قال:

الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة. ذهب إليه أكثر أصحابنا و الشيعة، خلافاً للحكماء والمعتزلة والقاضي وأبي عبد الله الحلي^١ منّا في الملائكة العلوية.

احتج الأولون بوجوه:

الأول: أنه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم، والحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول.

الثاني: أن آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة؛ لأنه كان يعلم الأسماء دونهم، فكان

أفضل؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩).

الثالث: أن طاعة البشر أشق؛ لأنها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة، ولأنها

تكليفية^٢ مستتبطة بالاجتهاد، وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص عليها، فتكون أفضل؛ لقوله عليه

السلام: «أفضل العبادات أحمرها»، أي أشقها.

الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾

(آل عمران: ٣٣)، ترك العمل به فيمن لم يكن نبياً من العالمين، فيبقى معمولاً به في حق

الأنبياء.

واحتج الآخرون أيضاً بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (النساء:

١٧٢).

الثاني: أطراد تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء عليهم السلام.

الثالث: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ (الأعراف: ٢٠٦)، استدلالاً بعدم استكبارهم

على أن البشر^٣ لا ينبغي أن يستكبر، ولا يناسب ذلك مما لم يثبت تفضيلهم.

١. هو: الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني (٣٣٨-٤٠٣ق)، قبه شافعي، قاض. كان رئيس أهل الحديث في ما وراء

النهر. مولده بجرجان و وفاته في بخارى له «المنهاج» في شعب الإيمان. راجع عنه: الأعلام ٤: ٢٣٥؛ الأساب ٤: ٢٢٢-٢٢٣؛ البداية و

النهاية ١١: ٣٤٩؛ شذرات الذهب ٥: ١٩؛ تاريخ الإسلام ٢٨: ٧٩.

٢. أ: تكاليف.

٣. أ: النبوة.

٤. أ: ينبغي أن لا يستكبر.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (الأنعام: ٥٠)، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً﴾ (الأعراف: ٢٠).

الخامس: الملك معلّم النبي و الرسول، فيكون أفضل من المتعلّم و المرسل إليه.

السادس: الملائكة أرواح مبرّاة عن الرذائل و الآفات النظرية و العملية، مطلّعة على أسرار الغيب، قويّة على الأفعال العجيبة، سابقة إلى الخيرات، مواظبة على محاسن الأعمال؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَتَخَوَّنُ اللَّهُ مَا أَفْرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)، وقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٠).

أقول:

المبحث الخامس: في تفضيل الأنبياء على الملائكة. ذهب إلى تفضيل الأنبياء على الملائكة أكثر أصحابنا و الشيعة، خلافاً للحكماء و المعتزلة و القاضي أبي بكر الباقلاني و أبي عبد الله الحلي من أصحابنا في الملائكة العلوية؛ فإنهم ذهبوا إلى أنّ الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء دون الملائكة السفلية.

احتجّ الأولون على تفضيل الأنبياء على الملائكة مطلقاً بوجوه أربعة:

الأول: أنّه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (البقرة: ٣٤؛ الإسراء: ٦١؛ الكهف: ٥٠؛ طه: ١١٦)، و لا شك أنّ السجود المأمور به سجود خدمة لا سجود عبادة، فلو لم يكن آدم أفضل من الملائكة لما أمرهم الله تعالى بالسجود له؛ لأنّ الله تعالى حكيم، و الحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضل.

الثاني: أنّ آدم أعلم من الملائكة؛ لأنّه عليه السلام كان يعلم الأسماء كلّها و الملائكة لا يعلمونها؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ٣١-٣٢)، فكان آدم أفضل من الملائكة؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩).

الثالث: أنّ طاعة البشر أشقّ من طاعة الملك؛ لأنّ طاعة البشر مع الموانع من الشهوة و الغضب و الوسوسة و الصوارف الداخلة و الخارجة. و لأنّ تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد، و طاعة

الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع و صوارف منصوص عليها، لا مستبطة^١ بالاجتهاد، وإذا كان طاعة البشر أشقّ تكون أفضل؛ لقوله عليه السلام: «أفضل العبادات أحزمها»^٢، أي: أشقّها.

الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣)، ترك العمل به فيمن لم يكن نبياً من العالمين^٣، ففي معمولاً به في حق الأنبياء، فتكون الأنبياء أفضل العالمين، و الملائكة من العالمين، فيكون الأنبياء أفضل من الملائكة.

و احتج الآخرون، أي: القائلون بأنّ الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء أيضاً بوجه ستة: الأول: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَكْبِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (النساء: ١٧٢)، فهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على عيسى عليه السلام؛ لأنّ البلاغة تقتضي الترقّي من الأدنى إلى الأعلى.

و فيه نظر؛ فإنّ النصارى لما عاينوا ولادة عيسى عليه السلام بغير أب اعتقدوا أنّه ابن الله و ليس بعبد الله؛ استبعاداً لأنّ يكون العبد يولد بغير أب، فقال تعالى: لن يستكف المسيح أن يكون عبداً لله بسبب أنّه خلقه الله تعالى بغير أب، و لا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة أب و أم، و معلوم أنّ الترقّي من الأدنى إلى الأعلى من هذا الوجه لا يلزم أن يكون الأعلى من هذا الوجه أفضل.

الثاني: أطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء عليهم السلام يدلّ على أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء.

و فيه نظر؛ فإنّ تقديم الذكر لا يدلّ على أفضليتهم؛ لجواز أن يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقديمهم في الوجود.

الثالث: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ (الأعراف: ٢٠٦)، استدللّ بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالى على أنّ البشر ينبغي أن لا يستكبر، و لا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم. و فيه نظر؛ فإنّ غايته أن تكون الملائكة أفضل من البشر الذي يستكبر عن عبادته، و لا يلزم أن

١. ب: لا يستبط.

٢. شرح نهج البلاغة ١٩: ٨٣.

٣. أ، ب: الآتين.

يكونوا أفضل من الأنبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (الأنعام: ٥٠)، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ﴾ (الأعراف: ٢٠)، أي: إلا كراهة أن تكونا ملكين. سياق الآية الأولى يدل على أن الملك أفضل من النبي، و سياق الآية الثانية يدل على أن الملك أفضل من آدم و حواء. وفيه نظر؛ فإن الآية الأولى لا تدل على أن الملك أفضل، بل تدل على أن الملك لا يتبع الوحي و النبي يتبع الوحي، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ (يونس: ١٥)، وهذا يدل على أن النبي أفضل، و الآية الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس، و لم تدل على تفضيله عليه بعد الاجتباء.

الخامس: أن الملك معلّم النبي و الرسول إليه، و لا شك أن المعلّم أفضل من المتعلّم، و الرسول أفضل من المرسل إليه، كما أن النبي أفضل من الأمة المرسل إليهم. وفيه نظر؛ فإن المعلّم أفضل من المتعلّم فيما يعلمه، لا في غيره و لا فيما يعلمه دائماً، بل قبل تعلّمه. و القياس على النبي بالنسبة إلى أمته ليس بصواب؛ لظهور الفرق؛ فإن السلطان إذا أرسل شخصاً إلى جمع كثير ليكون حاكماً عليهم^١ يكون ذلك الشخص أفضل من ذلك الجمع، أما إذا أرسل واحداً إلى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالته لا يلزم أن يكون ذلك الواحد أفضل من ذلك الشخص الحاكم.

السادس: الملائكة أرواح مبرّاة عن الرذائل و الآفات النظرية و العملية، مطهّرة عن الشهوة و الغضب اللذين هما منشأ الأخلاق الذميمة، مّطلّعة على أسرار الغيب، قويّة على الأفعال العجيبة، من تصريف السحاب و الزلازل القويّة، سابقة إلى الخيرات مواظبة على محاسن الأعمال؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَفْضُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)، و قوله تعالى: ﴿يَسْبُحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْترُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٠).

[المبحث السادس: في الكرامات]

قال:

السادس: في الكرامات. أنكرها المعتزلة إلا أبا الحسين والأستاذ^١ منا. لنا: قصّة آصف ومريم وأصحاب الكهف^٢.

احتجّوا بأنّ الخوارق^٣ لو ظهرت على يد غير الأنبياء لالتبس النبي بالمتنبّي، قلنا: لا، بل يتميز النبي بالتحديّ والدعوى، والله أعلم^٤.

أقول:

المبحث السادس: في الكرامات. الكرامات جائزة عندنا وعند أبي الحسين البصري من المعتزلة، وأنكرها سائر المعتزلة والأستاذ أبو إسحاق منا.

لنا: أنّ الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت؛ فإنّ الوقوع يقتضي الجواز، واللازم باطل؛ لقصّة آصف؛ فإنّه أحضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ (النمل: ٤٠)، وهذا الإحضار من الأمور الخارقة للعادة، وآصف لم يكن نبياً.

وقصّة مريم وحضور الرزق عندها، قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَنْتَرِمُ أُنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: ٣٧).

وقصّة أصحاب الكهف ولبثهم في الكهف^٥ ثلثمائة سنين وازدادوا تسعاً، قال الله تعالى: ﴿إِذْ أَوْىٰ الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَّنَا مِّنْ أَمْرِنَا رَشَدًا * فَصَرَّيْنَا عَلَى آذَانِهِمْ

١. د: + أبو إسحاق.

٢. د: - وأصحاب الكهف.

٣. د: احتجّوا بأنّ الخوارق.

٤. أ: - والله أعلم.

٥. أ، ب: فيه.

فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴿١٠﴾ (الكهف: ١٠-١١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَارْتَضَوْا تِسْعًا﴾ (الكهف: ٢٥).

احتج المنكرون بأن الخوارق لو ظهرت على غير الأنبياء لالتبس النبي بالمتبّي؛ لأنّ تميّز الأنبياء عن غيرهم إنّما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم؛ إذ الأمة تشاركهم في الإنسانية ولوازمها، فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميّزوا عن غيرهم، فلو جاز أن يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتبّي.

قلنا: لا نسلم أنّه يلتبس النبي بالمتبّي، بل يتميّز النبي بالتحديّ ودعوى النبوة، فإذا أظهر الخارق للعادة مقروناً بالتحديّ والدعوى علمنا صدقه.

الباب الثاني: في الحشر والحزاء

المبحث الأول: في إعادة المعدم

المبحث الثاني: في حشر الأجساد

المبحث الثالث: في الجنة والنار

المبحث الرابع: في الثواب والعقاب

المبحث الخامس: في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر

المبحث السادس: في إثبات عذاب القبر

المبحث السابع: في سائر السمعيات

المبحث الثامن: في الأسماء الشرعية

[المبحث الأول: في إعادة المعدوم]

قال:

الباب الثاني: في الحشر و الجزاء. وفيه مباحث: الأول: في إعادة المعدوم. وهي جائزة؛ خلافاً للحكماء و الكرامية و البصري من المعتزلة.

لنا: أنه لو امتنع وجوده بعد عدمه فإما أن يمتنع لذاته أو لشيء من لوازمه، فيمتنع ابتداءً أو لشيء من عوارضه، فيمكن عند ارتفاعه و النظر إلى ذاته من حيث هو.

احتجوا بوجوه: الأول: أنه نفي محض، فلا يحكم عليه بإمكان العود. الثاني: أنه لو أمكن لوقوع، و لو وقع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده. الثالث: أنه لو أمكن لأمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه و إعادته فيه، فيكون مبتدأ معاداً معاً، و هو محال.

و الجواب عن الأول: أن قولك: لا يحكم عليه، حكم، و هو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد و على الممتنع و نفس العدم. و عن الثاني: أن كلّ مثلين فهما متميزان بالشخص في الخارج لا محالة؛ و إن اشتبه علينا، و إلا لم يكونا مثلين، بل هو هو. و عن الثالث: أن إعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ؛ فإنه أمر يعرض له باعتبار، و هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة.

أقول:

لما فرغ من الباب الأول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر و الجزاء، و ذكر فيه ثمانية مباحث. الأول: في إعادة المعدوم، الثاني: في حشر الأجساد، الثالث: في الجنة و النار، الرابع: في الثواب و العقاب، الخامس: في العفو و الشفاعة لأصحاب الكبائر، السادس: في إثبات عذاب القبر، السابع: في سائر السمعيات. الثامن: في الأسماء الشرعية.

المبحث الأول: في إعادة المعدوم. إعادة المعدوم جائزة عندنا خلافاً للحكماء و الكرامية و أبي الحسين البصري من المعتزلة.

لنا: أن الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فإما أن يمتنع وجوده لذاته - أي: لذات ذلك الشيء - أو لشيء من لوازمه، فيمتنع وجوده ابتداءً بالضرورة، و إن امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه، بالنظر إلى

ذات ذلك الشيء من حيث هو.

فإن قيل: الشيء بعد العدم ممتنع الوجود، وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود، و هذا الوصف أمر لازم للماهية بعد العدم، و امتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقاً.

لا يقال: الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح؛ لأن الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره، و الامتياز يستدعي الثبوت، و هو مناف للعدم.

لأننا نقول: الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه، حكم عليه، فيكون متناقضاً.

و ردّ هذا بأن الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعاً، و ممكن من حيث كونه متصوّراً من جهة الامتناع، و ليس بينهما تناقض؛ لاختلاف الموضوعين.

و الحق أن يقال: الحكم على المعدوم بأنه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن، و المعدوم له ثبوت في الذهن.

أجيب: بأن هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم؛ فإنه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم. و لئن سلّم أن هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم، لكن لا نسلم أن الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود. و ذلك؛ لأنه كما لا تكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود و ممتنع العدم، كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود و واجب العدم، بل هو أقبل للوجود^١. و إليه أشار بقوله تعالى: وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيَّ (الروم: ٢٧).

اللهم إلا إذا أريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم، و قد عرفت أن الوجوب بشرط الوجود و الامتناع بشرط العدم لا يتنافي الإمكان بحسب الذات.

«أدلة المنكرين لجواز إعادة المعدوم»

و احتج المنكرون لجواز إعادة المعدوم بوجوه ثلاثة:

الأول: أن المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة، فلا يصح الحكم عليه بإمكان العود؛ لأنه لو

صحَّ الحكم عليه بإمكان العود، فالإشارة العقلية بإمكان العود إن كانت إلى صورته التي في الذهن فهي متمتع الوجود في الأعيان، و على تقدير وجودها لم تكن معادة؛ لأنها مثال المعدوم الذي فرض أنه معاد لا نفسه.

و إن كانت الإشارة العقلية إلى ما يماثل الصورة التي في الذهن، و ما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه، فيلزم أن يكون كل ما يماثل معاداً؛ فإن الصورة التي في الذهن تماثلها أشياء كثيرة.

و إن كانت الإشارة العقلية إلى نفس ذلك المعدوم و لا هوية له، بل هو نفي محض، فتمتع الإشارة إليه بإمكان العود، فلا يصحَّ الحكم عليه بإمكان العود، فلا يمكن عوده، و إلا لكان الحكم بإمكان العود صحيحاً، هذا خلف.

فالحاصل أنَّ القول بإمكان العود يؤدي إلى أن نقول إنَّ كلَّ مستأنف معاد، أو القول بأنَّ المعدوم حال العدم له هوية ثابتة، و كلاهما باطل، فالقول بإمكان العود باطل.

الثاني: لو أمكن إعادة المعدوم لأمكن أن يوجد مثله بدلاً عنه مبتدأ في وقت إعادته؛ فإنه إذا أمكن أن يوجد فرد من أفراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصراً في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم، جاز أن يوجد ابتداءً بطريق الأولى، فلو وقع المعاد لم يتميّز عن مثله المبتدأ معه حال عوده؛ فإنَّ الفارق بينهما لا تكون الماهية و لا عوارضها المشخصة؛ لعدم الاختلاف فيها.

الثالث: أنه لو أمكن عود المعدوم لأمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه، و أمكن إعادته في ذلك الوقت، فيكون مبتدئاً من حيث إنه معاد، و هو متناقض.

و أجب عن الأول: بأنَّ قولكم: «لا يصحَّ الحكم عليه بإمكان العود» حكماً، فيتناقض.

تقرير هذا الجواب بقول أبسط أن يقال: قولكم: «لا يصحَّ الحكم عليه بإمكان العود» حكم عليه، فلا يخلو إما أن يكون هذا الحكم صحيحاً أو لا. فإن كان الأول فقد صحَّ الحكم على المعدوم، و إذا صحَّ الحكم عليه صحَّت الإشارة إليه، فلا يمتنع الحكم عليه بإمكان الإعادة^٢. و إن لم يكن هذا

١. أ. ب. ج. لا يحكم.

٢. أ. العود.

الحكم صحيحاً يكون نقيضه- و هو قولنا: «يصحّ الحكم عليه بإمكان العود»- صحيحاً، و هو المطلوب.

ورّد هذا الجواب بأنّ هذا الحكم صحيح. قوله: «و إن كان صحيحاً فقد صحّ الحكم على المعدوم»، قلنا: لا يلزم من صحّة هذا الحكم صحّة الحكم على المعدوم؛ فإنّ هذا الحكم حكم على الحكم بصحّة العود لا على المعدوم.

وقد عورض هذا الوجه بأن يقال: المعدوم نفي محض لا هوية له أصلاً، فلا يصحّ الحكم عليه بامتناع العود؛ لأنّه لو صحّ الحكم عليه بامتناع العود، فالإشارة العقلية بامتناع^١ العود إن كانت إلى صورته التي في الذهن، فيلزم عدم وقوعها في الخارج، و لا يلزم منه امتناع عود المعدوم. و إن كانت إلى ما يماثلها، و هو كثير، فيلزم امتناع كلّ مستأنف. و إن كانت إلى نفس ذلك المعدوم و لا هوية له فيمتنع الإشارة إليه بامتناع العود، فلا يصحّ الحكم عليه بامتناع العود، فلا يمتنع العود عليه، و إلّا لصحّ^٢ الحكم عليه بامتناع العود، وقد قلنا إنّهُ ممتنع.

و الحاصل: أنّ القول بامتناع العود يؤدّي إلى القول بامتناع كلّ مستأنف، أو القول بأنّ المعدوم حال العدم له هوية ثابتة، و كلاهما باطل، فالقول بامتناع العود باطل.

أجيب عن هذه المعارضة: بأنّه لا تمتنع الإشارة اليه بامتناع العود؛ لأنّ الإشارة بامتناع العود لا تتوقّف على هويته الثابتة؛ فإنّ ما لا ثبوت له يجوز أن يشار إليه بامتناع العود، بخلاف الإشارة بإمكان العود إليه؛ فإنّ ما لا هوية له تمتنع الإشارة إليه بإمكان العود لأجل عدم هويته الثابتة، فيجوز أن يشار إليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة، و إمكان العود لا يكون لأجل عدم هويته الثابتة، فلا يجوز أن يشار إليه بإمكان العود لأجل عدم هويته الثابتة.

و الحاصل أنّ صحّة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار أنّ صورته حاصلة في الذهن، و امتناع العود باعتبار أنّه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل، و أمّا صحّة الحكم بإمكان العود عليه باعتبار أنّ صورته^٣ في الذهن، و صحّة العود باعتبار أنّه نفي محض لا هوية له غير متصوّر، و لا يقبله العقل.

١. أ: بإمكان.

٢. أ: يصحّ.

٣. ب، ج: + حاصلة.

قال المصنّف: وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعدد، كما يحكم على من سيولد بأنّه يمكن أن يوجد، وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بأنّه مقابل الممكن، وكذا منقوض بالحكم على العدم^١ بأنّه مقابل للوجود؛ فإنّ الحكم على المعلوم والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الأعيان، فبطل قولكم: «المحكوم عليه يجب أن يكون له ثبوت في الخارج».

والتحقيق في الجواب أن يقال: الإشارة العقلية بإمكان العود إلى ما يماثل صورته التي^٢ في الذهن. قوله: «و ما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعلوم بعينه»، قلنا: مسلّم أنّه لا يلزم أن يكون ذلك المعلوم، ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعلوم؛ فإنّ عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم، وحيثّ جاز أن يكون ذلك المعلوم، وهو المطلوب؛ فإنّ كلامنا في جواز العود لا في وجوبه.

وأما قوله: «فيلزم أن يكون كلّ ما يماثله معاداً»، قلنا: لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعلوم بعينه لزوم أن يكون كلّ ما يماثله معاداً.

وأجيب عن الثاني: بأنّ كلّ مثليين فهما متمايزان بالشخص في الخارج لا محالة وإن اشتبه علينا، وإلا- أي: وإن لم يتميّز المثالان بالشخص - لم يكونا مثليين، بل هو هو.

والتحقيق: أنّه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله، حتّى يلزم أن يكون فرق بين المبتدأ والمعاد. ولئن سلّم وقوع مثله، فيجوز أن يفرق بينهما ببعض العوارض. وأيضاً: لو كان هذا الدليل صحيحاً يلزم جواز وقوع شخصين ابتداءً بعين ما ذكرتم، فلم يبق بينهما فرق.

وأجيب عن الثالث: بأنّ إعادة ذلك الوقت لا تستلزم كونه مبتدأ؛ فإنّ كون الشيء مبتدأً يعرض للشيء باعتبار، وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة، وهذا الأمر غير متحقّق في المعاد؛ إذ المعاد مسبوق بحدوث، وهو حدوثه أولاً، فلا يلزم أن يكون مبتدأً ومعاداً معاً، بل يكون معاداً. وقيل: العدم كان مبتدأً، ويجوز أن يكون الشيء الواحد مبتدأً ومعاداً باعتبارين.

[المبحث الثاني: في حشر الأجساد]

قال:

الثاني: في حشر الأجساد. أجمع المليون على أنه تعالى يحيي الأبدان بعد موتها و تفرقها؛ لأنه ممكن عقلاً، و الصادق أخبر عنه، فيكون حقاً.

أما الأول؛ فلأن أجزاء الميت قابلة للجمع و الحياة، و إلا لم تتصف بهما قبل، و الله تعالى عالم بأجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق، و قادر على جمعها و إيجاد الحياة فيها؛ لشمول قدرته على جميع الممكنات، فثبت أن إحياء الأبدان ممكن.

و أما الثاني؛ فلأنه ثبت بالتواتر أنه صلى الله عليه و سلم كان يثبت المعاد البدني و يقول به، و إليه أشار حيث قال عز وجل: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٩).

قيل: لو أكل إنسان إنساناً آخر و صار جزءاً منه، فالمأكول إما أن يعاد في الأكل أو المأكول منه، و أيّاً ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه.

و أيضاً: فالمقصود من البعث إما الإيلاء أو الإلذاذ أو دفع الألم، و الأول لا يليق بالحكيم، و الثاني محال؛ لأن كل ما يتخيل لذة في عالمنا، فهو دفع ألم، و يشهد له الاستقراء، و الثالث أنه يكفي فيه الإبقاء على العدم فيضيع البعث.

و أجيب^٢ عن الأول: بأن المعاد من كل واحد^٣ أجزاءه الأصلية التي هي الإنسان؛ فإنها هي الباقية من أول عمره إلى آخره الحاضرة لنفسه، لا الهيكل المتبدل المغفول عنه في أكثر الأحوال، و المأكول فضلة من المتغذي^٤، فلا يعاد فيه.

و عن الثاني: أن فعله لا يستدعي غرضاً. و إن سلم، فالمقصود هو الإلذاذ، و الاستقراء ممنوع. و إن سلم، فلم لا يجوز أن تكون الذات الأخرية متشابهة للذات الدنيا في الصورة لا في الحقيقة؟

أقول:

١. أ. س. - أنه.

٢. د. الجواب.

٣. س. أحد.

٤. أ. س. المغذي.

المبحث الثاني: في حشر الأجساد. اختلف الناس في المعاد، فأطبق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد. فمن ذهب إلى إمكان إعادة المعدوم قال: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يعدم المكلفين ثم يعيدهم، ومن ذهب إلى امتناع إعادة المعدوم قال: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَفَرِّقُ أَجْزَاءَ أَبْدَانِهِمُ الْأَصْلِيَّةِ ثُمَّ يُوَلِّفُ بَيْنَهَا وَيَخْلُقُ فِيهَا الْحَيَاةَ.

وَأَمَّا الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الَّذِينَ سَبَقُوا عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَالظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِ أَمَمِهِمْ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَذْكُرِ الْمَعَادَ الْبَدَنِيَّ وَلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التَّوْرَةِ، لَكِنْ جَاءَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الَّذِينَ جَاءُوا بَعْدَهُ، كَحَزَقِيلَ وَشُعْيَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَلِذَلِكَ أَقَرَّ الْيَهُودُ بِهِ. وَأَمَّا فِي الْإِنْجِيلِ فَقَدْ ذَكَرَ أَنَّ الْأَخْيَارَ يَصِيرُونَ كَالْمَلَائِكَةِ، وَيَكُونُ لَهُمُ الْحَيَاةُ الْأَبَدِيَّةُ وَالسَّعَادَةُ الْعَظِيمَةُ، وَالْأَظْهَرُ أَنَّ الْمَذْكُورَ فِيهِ الْمَعَادُ الرُّوحَانِي.

وَأَمَّا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ فَقَدْ جَاءَ فِيهِ الْمَعَادُ الرُّوحَانِيُّ وَالْجَسْمَانِيُّ.

أَمَّا الرُّوحَانِيُّ فَفِي مِثْلِ ١ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (السجدة: ١٧)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس: ٢٦)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (التوبة: ٧٢).

وَأَمَّا الْجَسْمَانِيُّ فَقَدْ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يَحْصَى، وَأَكْثَرُهُ مِمَّا لَا يَقْبَلُ التَّأْوِيلُ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨-٧٩)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا هُمْ مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (يس: ٥١)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الإسراء: ٥١)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن نَّبْنِيَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَدِيرِينَ عَلَىٰ أَن تُسْوَىٰ بِنَاءُهُ﴾ (القيامة: ٣-٤)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوَدَّا كُنَّا عِظْمًا تَخِرَّةً﴾ (النازعات: ١١)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنَظَفْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (فصلت: ٢١)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (النساء: ٥٦)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشَرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ (ق: ٤٤)، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ (البقرة: ٢٥٩)،

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رُوحُهُ فِي الْقُبُورِ * وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ (العاديات: ٩- ١٠)، و قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الواقعة: ٤٩- ٥٠)، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

إذا عرفت ذلك فنقول: أجمع المسلمون على أن الله تعالى يحيي الأبدان بعد موتها و تفرقها؛ لأنه ممكن عقلاً و الصادق أخبر عنه، فيكون حقاً.

أما الأول- و هو أنه ممكن عقلاً- فلأن الإمكان إنما يثبت بالنظر إلى القابل و الفاعل. أما بالنظر إلى القابل؛ فلأن أجزاء الميت قابلة للجمع و الحياة، وإلا- أي: و لو لم تكن قابلة للجمع و الحياة- لم تتصف بالجمع و الحياة قبل الموت، و اللازم باطل.

و أما بالنظر إلى الفاعل؛ فلأن الله تعالى عالم بأعيان أجزاء كل شخص على سبيل التفصيل؛ لكونه عالماً بجميع الجزئيات و قادراً على جمع^١ الأجزاء و إيجاد الحياة فيها؛ لشمول قدرته كلّ الممكنات، و إذا كان كذلك يلزم أن يكون إحياء الأبدان ممكناً.

و أما الثاني- و هو أن الصادق أخبر عنه- فلا يثبت بالتواتر أن النبي صلى الله عليه و سلم يثبت^٢ المعاد الجسماني، و في القرآن العظيم جاء إثبات المعاد الجسماني أكثر مما يحصى. و إلى إمكانه وقوعه أشار بقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٩).

وقيل: المعاد الجسماني غير ممكن؛ لأنه لو أكل إنسان إنساناً آخر و صار جزء بدن المأكول جزءاً من بدن الأكل، فالمأكول إما أن يعاد في الأكل أو في المأكول منه. و أيّاً ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه.

و أيضاً: فليس بأن يعاد جزء بدن أحدهما أولى بأن يعاد جزء بدن الآخر، و جعله جزءاً لبدنهما معاً محال، فلم يبق إلا أن لا يعاد واحد منهما.

و أيضاً: المقصود من البعث إما الإيلاء أو الإلذاذ أو دفع الألم. و الأول لا يصلح أن يكون مقصوداً للحكيم؛ إذ لا يليق به. و الثاني محال؛ إذ لا لذة في الوجود؛ لأن كل ما تتخيل في عالمنا أنه

١. ج: على تأليف جميع.

٢. ج: كان يثبت.

لذّة فهو في الحقيقة ليس بلذّة، بل كلّ ذلك دفع الألم، ويشهد لذلك^١ الاستقراء. والثالث أيضاً باطل؛ لأنّه يكفي فيه الإبقاء على العدم، فيكون البعث ضائعاً.

وأجيب عن الأول: بأنّ المعاد من كلّ واحد منهما أجزاؤه الأصلية التي هي الإنسان، لا المتبدّلة ولا الهيكل الذي يغفل عنه الشخص في أكثر الأحوال؛ فإنّ الأجزاء الأصلية هي الباقية من أوّل عمره إلى آخره الحاضرة لنفسه، والأجزاء الأصلية للمأْكول منه فضل للأكل^٢، فردّه إلى المأْكول منه أولى، فلا يعاد في الأكل المغتذي.

وأجيب عن الثاني: بأنّ فعله تعالى لا يستدعي غرضاً، ولا يسئل عمّا يفعل. ولئن سلّم أنّ فعله يستدعي غرضاً، فيجوز أن يكون الغرض من البعث الإلّذاذ. قوله: «لا لذّة في الوجود»، ممنوع لما مرّ في باب اللذّة والألم. ولا نسلم أنّ كلّ ما نتخيل لذّة فهو دفع الألم^٣، بل في الوجود لذّات حقيقية في عالمنا. ولئن سلّم أنّه ليس للذّة وجود في عالمنا، فلمّ لا يجوز أن تكون اللذّات الأخروية مشابهة للذّائد الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة، فلا تكون اللذّات الأخروية دفعاً للألام، بل تكون لذّات خالصة عن شائبة دفع الألم.

[عدم توقّف المعاد الجسماني على إعدام الأجزاء بالكلية]

قال:

تنبيه؛ اعلم: أنّه لم يثبت أنّه تعالى يعدم الأجزاء ثمّ يعيدها، فالتمسك بنحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) ضعيف؛ لأنّ التفريق أيضاً هلاك.

أقول:

هذا تنبيه على أنّ القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على إعدام الأجزاء بالكلية، ولم يثبت بدليل قاطع عقلي أو نقلي أنّ الله تعالى يعدم الأجزاء ثمّ يعيدها، والتمسك بنحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، والهلاك الفناء، ضعيف؛ لأنّنا لا نسلم أنّ الهلاك هو الفناء،

١. بذلك.

٢. أ. ب. ج. الأكل.

٣. ب. ج. ألم.

٤. أ. - اعلم: أنّه.

بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع، وتفترق الأجزاء خروجها عن حد الانتفاع، فيكون هلاكاً.
والحق أن الشيء في الآية بمعنى الممكن. فمعنى الآية أن كل شيء هالك في حد ذاته غير
هالك بالنظر إلى وجهه. وهو كذلك؛ فإن كل شيء - أي: ممكن - بالنظر إلى ذاته ليس له وجود، و
بالنظر إلى الله تعالى موجود، فلا يحتاج إلى صرفها عن ظاهرها.

المبحث الثالث: في الجنة والنار

قال:

الثالث: في الجنة و النار. قالت النفاة: الجنة و النار إما أن يكونا في هذا العالم، فيكونان إما في عالم الأفلاك، و هو باطل؛ لأنها لا تنخرق و لا تخالط الفاسدات. و إما في عالم العناصر، فيكون الحشر تناسخاً. أو في عالم آخر، و هو باطل؛ لأنّ هذا العالم كروي، فلو فرضت كرة أخرى حصل بينهما خلا، و هو محال.

و لأنّ العالم الثاني لو حصلت فيه العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر ماثلة^١ إلى أحيازها و مقتضية للحركة إليها، و كانت ساكنة في أحياز ذلك العالم طبعاً أو قسراً دائماً، و كلاهما محالان. و الجواب: لم لا يجوز أن تكونا في هذا العالم؟ كما قيل الجنة في السماء السابعة؛ لقوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ (النجم: ١٤- ١٥)، و قوله عليه الصلاة و السلام: «سقف الجنة عرش الرحمن»^٢. و امتناع الخرق ممنوع، و النار تحت الأرضين. و الفرق بين هذا و التناسخ أنّه ردّ النفس إلى بدنّها المعاد او المؤتلف من أجزائه الأصلية، و التناسخ ردّ النفس إلى مبتدأ أو في عالم آخر.

و لزوم بساطة كلّ محيط و استلزامها كرية الشكل و امتناع الخلأ كلها ممنوعة. و إن سلّم، فلم لا يجوز أن يكون هذا العالم و ذلك مركزين في ثحن كرة أعظم منهما؟ و وجوب تماثل عنصرَي العالمين مطلقاً ممنوع؛ لإمكان الاختلاف في الصورة أو^٣ الهيولى؛ و إن حصل الاشتراك في الصفات و اللوازم.

أقول:

المبحث الثالث: في الجنة و النار. قال نفاة الجنة و النار: إما أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر. فإن كانتا في هذا العالم فإنما أن تكونا في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر. و الأوّل محال؛ لأنّ الأفلاك لا تنخرق و لا يخالطها شيء من الفاسدات، و كونهما في الأفلاك يقتضي خرقها؛ لأنّ الأنهار و الأشجار و الدركات التي فيها النيران في الأفلاك تقتضي خرقها و

١. أ: قابلة.

٢. التفسير الكبير ٩: ٣٦٦؛ بحار الأنوار ٨: ٨٤

٣. د: أو.

مخالطتها مع الأجسام الفاسدة، وهو باطل.

و الثاني- وهو أن تكونا في عالم العناصر- يقتضي أن يكون الحشر تناسخاً. وإن كانتا في عالم آخر فهو باطل؛ لأنّ هذا العالم كروي؛ لأنّ الفلك بسيط- على ما سبق- فشكله الكرة، فلو فرض عالم آخر كان كروياً، فلو فرض كرة أخرى حصل بينهما خلاً، وهو محال.

و^٣ لأنّ العالم الثاني لو حصل فيه الجنّة والنار لحصلت فيه العناصر، ولو حصلت فيه العناصر لكانت متعائلة لهذه العناصر، مائلة إلى أحيائها، مقتضية للحركة إليها، وكانت ساكنة في أحياء ذلك العالم طبعاً، فيلزم أن يكون لجسم واحد مكانان بالطبع، وهو محال، أو كانت ساكنة في أحياء ذلك العالم قسراً دائماً، وهو محال أيضاً.

و الجواب: لم لا يجوز أن تكون الجنّة في هذا العالم وتكون في عالم الأفلاك، كما قيل الجنّة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى؛ لقوله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ (النجم: ١٤-١٥)، وسدرة المنتهى في السماء السابعة. و لقوله صلى الله عليه وسلم: «سقف الجنّة عرش الرحمن»، والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين.

قوله: «الأفلاك لا تنخرق»، قلنا: امتناع الخرق على الأفلاك ممنوع، ولم لا يجوز أن تكون النار في هذا العالم تحت الأرضين.

قوله: «لو كان كذلك لكان الحشر تناسخاً»، قلنا: لا نسلم، والفرق بين الحشر في هذا العالم^٤ و التناسخ أنّ الحشر في هذا العالم ردّ النفس إلى بدنها المعاد- إن كان البدن معاداً بعينه- أو إلى البدن المؤلف من أجزائه الأصلية- إن لم يكن البدن معاداً بعينه- و التناسخ ردّ النفس إلى بدن مبتدأ^٥.

أو يكون الحشر في عالم آخر. قوله: «لأنّ الفلك بسيط فشكله الكرة»، قلنا: لا نسلم ببساطة كلّ محيط. ولئن سلّم؛ فلا نسلم استلزام البساطة كرية الشكل. ولئن سلّم استلزام البساطة كرية الشكل

١. أ. ب: كما.

٢. أ. الكروي.

٣. أ. - و.

٤. أ. - في هذا العالم.

٥. ب: المبتدأ.

حتى يحصل بينهما خلا؛ فلا نسلم امتناع الخلا.

و الحاصل أن امتناع كونهما في عالم آخر مبني على بساطة كل محيط، واستلزام البساطة كرية الشكل، و على امتناع الخلا، و كل هذه المقدمات ممنوعة.

ولئن سلم جميع هذه المقدمات، فلم لا يجوز أن يكون هذا العالم و العالم الذي فيه الجنة و النار كرتين مركزتين في ثخن كرة أعظم منهما، فلا يحصل بينهما خلا؟ و لا نسلم أنه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت متماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة؛ فإن وجوب تماثل عنصرَي العالمين مطلقاً- أي: في تمام الماهية- ممنوع؛ لإمكان الاختلاف في الصورة أو الهيولى؛ و إن حصل الاشتراك في الصفات و اللوازم؛ بأن يكون نار ذلك العالم مثلاً حارة يابسة طالبة لمقر فلك قمر^١ ذلك العالم كنار عالمنا هذا، و كذلك القول في سائر العناصر؛ لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات و اللوازم.

[في أن الجنة والنار مخلوقتان الآن]

قال:

فرع: الجنة و النار مخلوقتان خلافاً لأبي هاشم و القاضي عبد الجبار. لنا: قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ غُرُظُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣).

لا يقال: إنما يكون عرضها عرضهما إن وقعت في أحيازهما، و ذلك إنما يكون بعد فناهما؛ لاستحالة تداخل الأجسام. لأن^٢ المراد أن عرضها مثل عرضهما؛ لقوله تعالى: ﴿غُرُظُهَا كَغُرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ﴾ (الحديد: ٢١)، و لأن^٣ عرضها لا يكون عين عرضهما.

و قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْجِبَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤).

و إسكان آدم عليه السلام في الجنة و إخراجه عنها.

قالوا: لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، و التالي باطل؛ لقوله تعالى: ﴿أَكْلُهَا دَائِمٌ﴾ (الرعد: ٣٥)، أي مأكلها.

١. فلك في.

٢. لأننا نقول.

٣. أ- و.

٤. أ: لا أن عرضها يكون.

قلنا: معنى قوله: «كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ» أي كُلَّ شَيْءٍ مِمَّا سِوَاهُ، فهو هَالِكٌ معدوم في حدِّ ذاته وبالنظر إليه و من حيث هو، لا أَنَّ العدم يطرأ عليه. و إن سَلِمَ فمخصوص؛ جمعا بين الأدلة.

و أيضاً: قوله تعالى: «أَكُلُّهَا دَائِمٌ» متروك الظاهر؛ لأنَّ المأكول لا محالة يفني بالأكل، بل المعنى أَنَّهُ كُلَّمَا فَنِيَ شَيْءٌ مِنْهَا حَدَثَ عَقِيبُهُ مِثْلُهُ، و ذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين. أقول:

هذا فرع على جواز^٢ وجود الجنة و النار. على تقدير جواز وجود الجنة و النار اختلفوا في أَنَّهُما مخلوقتان الآن. ذهب الجمهور إلى أَنَّ الجنة و النار مخلوقتان الآن خلافاً لأبي هاشم و القاضي عبد الجبار.

لنا: قوله تعالى في وصف الجنة: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣)، أخبر الله تعالى عن إعداد الجنة بلفظ الماضي، فدلَّ على أَنَّها مخلوقة الآن، و إلَّا يلزم الكذب عن الله تعالى، و هو محال.

لا يقال: لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السماوات و الأرض، و اللازم باطل. أمَّا الملازمة فظاهرة، و أمَّا بطلان اللازم؛ فلائِه إِنَّمَا يكون عرضها عرض السماوات و الأرض إذا وقعت في أحياز السماوات و الأرض؛ إذ لو وقعت في غير أحيازهما أو في بعض أحيازهما لم يكن عرضها عرضهما، و وقوعها في جميع أحيازهما إِنَّمَا يمكن بعد فناء السماوات و الأرض؛ لاستحالة تداخل الأجسام، و هو محال.

لأنَّنا نقول: المراد من قوله تعالى: ﴿عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ﴾ مثل عرض السماوات و الأرض؛ لقوله تعالى: ﴿كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ﴾ (الحديد: ٢١)، و لائِه يمتنع أن يكون عرضهما عين عرض الجنة، و حينئذ يجوز أن يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السماوات و الأرض، و الجنة فيه.

و قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤)؛ فَإِنَّهُ

١. أ: ما سوى الله تعالى.

٢. ب: - جواز.

أخبر بلفظ الماضي أَنَّ النار أعدت و خلقت، فتكون مخلوقة الآن، وإلا يلزم الكذب في خبره تعالى. ولنا^١ أيضاً: أَنَّ إسمكان الله تعالى آدم عليه السلام في الجنة وإخراجه عنها بسبب أكل الشجرة بعد نهيته تعالى عنها يدلّ صريحاً على أَنَّ الجنة مخلوقة الآن.

قال أبو هاشم والقاضي عبد الجبار: لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت دائمة، واللازم باطل. أما الملازمة؛ فلقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، يدلّ على أَنَّ ما سوى الله تعالى يندم، والجنة ممّا سوى الله تعالى، فقد تنعدم، فلا تكون دائمة. وأما بطلان اللازم؛ فلقوله تعالى: ﴿أَكَلُهَا دائِمٌ﴾ (الرعد: ٣٥) أي: مأكول الجنة دائم، وإذا كان مأكول الجنة دائماً يكون وجود^٢ وجود الجنة دائماً؛ إذ دوام مأكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول. وإذا ثبت أَنَّ الجنة غير مخلوقة الآن يلزم أيضاً أن لا تكون النار مخلوقة الآن.

أجاب المصنّف أولاً بمنع الملازمة، وثانياً بمنع بطلان اللازم. أما منع الملازمة؛ فلاّنه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها.

قولهما: «قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ يدلّ على أَنَّ ما سوى الله تعالى يندم»، قلنا: لا نسلم أَنَّ قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ يدلّ على أَنَّ ما سوى الله تعالى يندم؛ فإنّ معناه أَنَّ كل شيء ممّا سوى الله تعالى معدوم في حدّ ذاته وبالنظر إلى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده؛ لأنّ كلّ ما سواه ممكن، والممكن بالنظر إلى ذاته لا يستحقّ الوجود، فلا يكون بالنظر إلى ذاته موجوداً، وليس معناه أَنَّ ما سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم، فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها.

ولئن سلّم أَنَّ معناه أَنَّ كل شيء ممّا سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم، فهو مخصوص بقوله تعالى: ﴿أَكَلُهَا دائِمٌ﴾ (الرعد: ٣٥)؛ فإنّه يدلّ على أَنَّ الجنة دائمة لما سبق، وحينئذ يكون معناه أَنَّ كلّ شيء ممّا سوى الله تعالى وغير الجنة يطرّد عليه العدم، وإنّما خصّص جمعاً بين الدليلين، وإذا كان مخصوصاً لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها.

١. أ: - لنا.

٢. أ: قصور.

و أما منع بطلان اللازم؛ فلأننا لا نسلّم دلالة قوله تعالى: ﴿أَكْلُهَا دَائِمٌ﴾ (الرعد: ٣٥) على دوام الجنة. وذلك؛ لأنّ قوله تعالى: «أَكْلُهَا دَائِمٌ» متروك الظاهر؛ لأنّ المراد بالأكل المأكول، و يمتنع دوام المأكول؛ لأنّ المأكول لا محالة يفني بالأكل، فلا يمكن أن يكون دائماً، بل معناه أنّه كلّما فنى شيء من المأكول بالأكل حدث عقيقه مثله، وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين.

[المبحث الرابع: في الثواب والعقاب]

قال:

الرابع: في الثواب والعقاب. قالت المعتزلة^١ البصرية الثواب على الطاعة حقّ على الله تعالى واجب عليه؛ لأنّه إنّما شرع التكاليف الشاقّة لغرضنا؛ لاستحالة العبث عليه وعود الفوائد إليه، وذلك الغرض إمّا حصول نفع أو دفع ضرر، والثاني باطل؛ لأنّه لو أبقانا على العدم لاسترحنا و لم نحتج إلى تلك المشاق، والأول إمّا أن يكون منفعة سابقة، وهو مستقبح عقلاً، أو لاحقة، وهو المطلوب.

و أيضاً: قوله تعالى: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧) وأمثاله يدلّ على أنّ العمل يستدعي الثواب.

قلنا: قد بينّا أنّه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه، ومع ذلك فليّم لا يكفي في حصول النفع سوابق النعم؛ والاستقباح ممنوع، كيف والمعتزلة أوجبوا الشكر والنظر في المعرفة عقلاً لما سبق من نعمه، والآية لا تدلّ على الوجوب، و لفظ الجزاء يكفي لإطلاقه كون الفعل علامة و دليلاً.

وقالت المعتزلة و الخوارج: إنّ يجب عليه عقاب الكافر و صاحب الكبيرة؛ لأنّ العفو تسوية بين المطيع و العاصي. و لأنّ شهوة الفسوق مركبة فينا، فلو لم تكن بحيث تقطع بالعقاب كان ذلك إغراء عليه، و لأنّه تعالى أخبر بأنّ الكافر و الفاسق يدخلان النار في مواضع شتّى، و الخلف في خبره محال.

و الجواب عن الأول: أنّه و إن لم يعذب العاصي، لكنّه لا يثيبه إثابة المطيع، فلا تسوية. و عن الثاني: أنّ تغليب طرف العقاب بالتهديد و التوعيد كاف في الإحجام، و توقع العفو قبل التوبة كتوقّعه بعد التوبة. و عن الثالث: أنّه لا يدلّ عليه شيء منها على وجوب العقاب في نفسه.

ثمّ قالوا: وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكفّار لوجوه:

الأول: الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم، كقوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١)، و قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ يَفْعَلْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾ (النساء: ١٤)، ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣).

الثاني: قوله تعالى في صفتهم: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ (الانفطار: ١٦).
الثالث: أَنَّ الفاسق يستحق العقاب بفسقه، وذلك يسقط ما استحقه من الثواب؛ لما بينهما من التنافي.

و أجب عن الأول: بأن الخلود هو المكث الطويل، واستعماله بهذا المعنى كثير.
وعن الثاني: بأن المراد من الفجار الكاملون في الفجور، وهم الكفار، بدليل قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٤٢)، و^١ توفيقاً بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالْسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧)، ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (طه: ٤٨)، ﴿كَلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا﴾ (الملك: ٨-٩)، ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (الليل: ١٥-١٦)، ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحریم: ٨)، و الفاسق مؤمن؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ (الحجرات: ٩)، و لهذا قطع مقاتل بن سليمان^٢ و المرجئة^٣ بأنهم لا يعاقبون.

و عن الثالث: بمنع الاستحقاقين و منافاتهما. و بأن استحقاق العقاب لو أحبط استحقاق الثواب فإمّا أن ينحبط منه شيء على طريق الموازنة- كما هو مذهب أبي هاشم- أو لا ينحبط- كما هو مذهب أبيه- و كلاهما باطلان. أمّا الأول؛ فلأن تأثير كلّ منهما في عدم الآخر إمّا أن يكونا معاً أو على التعاقب، و الأول محال؛ لاستلزامه وجودهما حال عدمهما، و كذا الثاني؛ لأن المغلوب المحبط لا يعود؛ غالباً. و أمّا الثاني؛ فلأنه إلغاء للطاعة و تضییع لها، و هو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧).
أقول:

١. أ: -و.

٢. هو: أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، البلخي (م ١٥٠ق)، من أعلام المفسرين. أصله من بلخ انتقل إلى البصرة. و دخل بغداد فحدث بها، و توفي بالبصرة. من كتبه: التفسير الكبير، نوادر التفسير، الرد على القدرية، متشابه القرآن، الناسخ و المنسوخ، القراءات و الوجوه و النظائر. راجع عنه: الأعلام ٧: ٢٨١؛ شذرات الذهب ٢: ٢٢٨؛ المنتظم ٨: ١٢٦-١٢٧.

٣. المرجئة: جماعة تكلموا في الإيمان و العمل. و الإرجاء تأخير الحكم في مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة؛ فلا يقضى عليه بحكم في الدنيا. و كانوا يقولون لا تنصر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. و هم أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، مرجئة القدرية، مرجئة الجبرية، و المرجئة الخالصة. راجع عنها: مقالات الإسلاميين: ١٣٢-١٥٤؛ الملل و النحل ١: ١٦١-١٦٨؛ الفرق بين الفرق: ١٩٠-١٩٥؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشرّكين: ٧٣-٧٨.

٤. أ: + محطّأ.

المبحث الرابع: في الثواب والعقاب. قالت معتزلة البصرة: الثواب على الطاعة حقّ على الله تعالى واجب عليه لوجهين:

الأول: أنّ الله تعالى شرع التكليف الشاقّة، فلا يخلو إما أن يكون شرعها لا لغرض أو لغرض. والثاني باطل؛ لأنّ شرعها لا لغرض عبث، وهو مستحيل. والثاني لا يخلو إما أن يكون الغرض عائد إليه أو عائد إلينا. والأول باطل؛ لاستحالة عود الفوائد إليه. والثاني - وهو أن يكون الغرض عائداً إلينا - لا يخلو إما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع ضرر.

والثاني باطل؛ لأنّه لو كان الغرض دفع الضرر لكان إيقاؤنا على العدم أولى؛ لأنّه لو أبقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج إلى تلك المشاقّ والإتعاب بها، لكن لما لم يبقنا على العدم دلّ على أنّ الغرض ليس دفع الضرر.

والأول - وهو أن يكون الغرض حصول المنفعة لنا - إما أن يكون منفعة سابقة على التكليف، مثل الوجود والأعضاء الظاهرة والباطنة والحياة والصحة وما توقّف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم، وهو مستقبح عقلاً؛ لأنّه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم أن ينعم على أحد ثمّ يكلفه المشاقّ من غير أن يحصل للمكلف نفع حال التكليف أو بعده، وإما أن يكون الغرض من التكليف منفعة لاحقة - أي: منفعة تحصل بعد التكليف - وهو المطلوب؛ فإنّ الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف، فثبت أنّ الغرض من التكليف هو الثواب على الإتيان بها، فوجب على الله تعالى.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَلِ اللَّوْلُوفِ الْمَكْنُونِ * جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة: ٢٢-٢٤)، يدلّ على أنّ العمل سبب للثواب.

قلنا في الجواب عن الوجه الأول: أنّا قد بيّنا في المسألة الخامسة من الباب الثالث في أفعاله أنّه لا غرض لفعله ولا علّة لحكمه، ومع هذا، فلم لا يكفي أن يكون الغرض من التكليف شكر النعم السابقة؟ والاستقباح ممنوع، سيّما والحقّ أنّه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى، وكيف كون الغرض من

التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحاً منه؛ و المعتزلة أوجبوا الشكر و النظر في المعرفة لأجل ما سبق من نعمه.

و في الجواب عن الوجه الثاني: أن الآية - و هي قوله تعالى: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧) - لا تدلّ على وجوب الثواب على الله تعالى، بل تدلّ على وقوعه.

قوله: «و لفظ الجزاء، إشارة إلى جواب دخل مقدّر. تقرير الدخل: أن الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل، و جزاء الشيء يجب ترتبه عليه، نحو قول القائل: إن أحسنت إليّ فلك كذا. تقرير الجواب أن يقال: لا نسلم أن جزاء الشيء يجب ترتبه عليه، بل يكفي لإطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة و دليلاً له.

﴿ أدلة المعتزلة و الخوارج على وجوب عقاب الكافر و صاحب الكبيرة ﴾

و قالت المعتزلة و الخوارج يجب على الله عقاب الكافر و صاحب الكبيرة بوجه^١ ثلاثة:
الأول: أن العفو عن الكافر و صاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع و العاصي؛ لاستوائهما في عدم العذاب، و التسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة، لكنّه تعالى عدل بالاتفاق.
الثاني: أن شهوة الفسوق مركبة فينا، فلو لم تكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك إغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق؛ لأننا لو شككنا في العقاب على الفسوق - و شهوة الفسوق و داعيتها مخلوقة فينا - لم نترك الفسوق لأجل تحقّق الوصول إلى المشتهايات مع الشكّ في العقاب عليه.

الثالث: أن الله تعالى أخبر بأن الكافر و الفاسق يدخلان النار في مواضع شتى، كقوله تعالى: ﴿و سِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ رُمًّا﴾ (الزمر: ٧١)، و قوله تعالى: ﴿و نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًّا﴾ (مريم: ٨٦)، و الخلف في خبر الله تعالى محال، فوجب دخول الكافر و صاحب الكبيرة في النار.

و الجواب عن الأول: أن العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه و بين المطيع؛ لأنّه تعالى و إن

لم يعذب العاصي، لكنه تعالى لا يثيبه إثابة المطيع، فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن المعاصي.
وعن الثاني: أنه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي؛ فإن تغليب طرف العقاب على العفو بالتهديد والتوعيد^١ كاف في الإحجام، أي: المنع. وأيضاً: لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الإغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الإغراء أيضاً بعين ما ذكرتم، وأنتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة، فالإلزام مشترك، فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه.
وعن الثالث: أنه لا يدل شيء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه، بل غاية ما في الباب أنها تدل على وقوع العقاب، ولا تدل على أن الكبيرة موجبة للعقاب، وهذا هو المتنازع فيه.

أدلة المعتزلة على دوام عقاب صاحب الكبيرة

ثم المعتزلة - بعد إثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة - قالوا: وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما أن وعيد الكافر لا ينقطع، لوجوه:

الأول: الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد أصحاب الكبائر، كقوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾ (النساء: ١٤)، وكقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤمناً مُتَعَمداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)؛ لأن «من» في الآيات الثلاث للعموم متناول كل^٢ من كسب سيئة و كل من يعصي الله ورسوله و كل من يقتل مؤمناً متعمداً، وصاحب الكبيرة وإن كان مؤمناً فقد كسب سيئة وعصى الله و قتل مؤمناً متعمداً.

الثاني: قوله تعالى في صفة أصحاب الكبائر: ﴿إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصَلُونَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ (الانفطار: ١٤-١٦)، يدل على أن الفجار الذين من جملتهم أصحاب الكبائر دائمون في النار؛ إذ لو خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها، والآية تدل على أنهم غير غائبين عنها.
الثالث: أن الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق، واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه

١. أ: الوعيد.

٢. ب: لكل.

الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق؛ لما بين العقاب و الثواب من التنافي؛ لأنَّ العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقرونة بالاستحقاق، و الثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب، فيمتنع الجمع بين استحقاقيهما.

و أجب عن الأول: بأنَّ الخلود هو المكث الطويل، و استعمال الخلود بهذا المعنى - أي: المكث الطويل - كثير مستغنى عن ذكره لشهرته.

و عن الثاني: بأنَّ المراد من الفجار الكاملون في الفجور، و هم الكفار بدليل قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٤٢). و أيضاً: يجب حمل الفجار على الكفار توفيقاً بين قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْفَجَارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٤)، و بين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالْشُّوْءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧)، فهذه الآية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين. ثمَّ إِنَّ من دخل النار فقد حصل له الخزي؛ لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَيْتَهُ﴾ (آل عمران: ١٩٢)، فلمَّا لم يحصل الخزي إلَّا للكفار لزم أن لا يدخل النار إلَّا الكفار.

و لقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَ تَوَلَّى﴾ (طه: ٤٨)؛ فإنَّ هذه الآية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب و تولَّى، فمن لم يكذب و لم يتولَّ لم يكن العذاب عليه، و صاحب الكبيرة لم يكذب و لم يتولَّ، فلم يكن العذاب عليه.

و قوله تعالى: ﴿كَلَّمَآ أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُم خَرَجْتُمْآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَ قُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِن أَنُتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ (الملك: ٨ - ٩)، فهذه الآية دالة على أنَّه كَلَّمَآ أَلْقَى فَوْجٌ في النار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا و قلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلَّا في ضلال كبير، فهذا صريح^١ أنَّ الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتزليل الله تعالى شيئاً، و هم الكفار.

و قوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَ تَوَلَّى﴾ (الليل: ١٥ - ١٦)، و صاحب الكبيرة لم يكذب و لم يتولَّ، فلا يصلها.

و قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (التحریم: ٨)، و الفاسق مؤمن؛ لقوله

تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (الحجرات: ٩)، سمّاهم المؤمنين^١ حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة، وإذا كان الفاسق مؤمناً لا يخزى.

ولهذه الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قَطَعَ مقاتل بن سليمان والمرجئة بأن أصحاب الكبائر لا يعاقبون.

وعن الثالث: بمنع الاستحقاقين؛ فإننا لا نسلم أنه استحقَّ الثواب والعقاب، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الطاعة سبباً لاستحقاق الثواب والمعصية سبباً لاستحقاق العقاب، وهو ممنوع.

ولئن سلم الاستحقاقان^٢؛ فلا نسلم منافاة الاستحقاقين، وإنما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كلَّ من الثواب والعقاب مقيداً بالدوام، وهو ممنوع؛ فإنَّ الثواب هو المنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة؛ أعم من أن يكون دائماً أو لا.

وبأنَّ استحقاق العقاب لو أحبط استحقاق الثواب فيما أن ينحبط شيء من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي هاشم، أو لا ينحبط من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب أبي أبي علي.

مثلاً إذا استحقَّ عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحقَّ عشرة أجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطارئ إما أن يحبط استحقاق الثواب وينحبط على طريق الموازنة، أو يحبط استحقاق الثواب ولا ينحبط، وكلاهما باطل.

أما الأول؛ فلأنَّ سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب، وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب، فلكلَّ من الاستحقاقين - استحقاق العقاب واستحقاق الثواب - تأثير في عدم الآخر، فتأثير كلَّ من الاستحقاقين في عدم الآخر إما أن يكون معاً أو على التعاقب، والأول محال؛ لاستلزام تأثير كلَّ منهما في عدم الآخر معاً وجودهما حال عدمهما؛ لأنَّ سبب عدم كلَّ واحد منهما وجود الآخر، فلو عدما معاً لوجدا معاً؛ ضرورة وجود السبب حال حدوث

١. مؤمنين.

٢. الاستحقاق.

المسبب، فيلزم وجودهما حال عدمهما. وكذا الثاني - وهو أن يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب - أيضاً محال؛ لأنه يلزم أن يعود المغلوب المحبب محبباً غالباً والمغلوب المحبب لا يعود محبباً غالباً.

وأما الثاني - وهو أن استحقاق العقاب الطارئ يحبط استحقاق الثواب السابق ولا ينحبط استحقاق العقاب - فباطل؛ لأنه إلغاء للطاعة وتضييع لها، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧).

[قول الأشاعرة في الثواب والعقاب]

قال:

وأما أصحابنا فقالوا^١ الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه والعمل دليل و كل ميسر لما خلق له.

والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بعهده، ويعذب الكافر المعاند في نيرانه أبداً بمقتضى وعيده، وينقطع وعيد المؤمن العاصي؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)، ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ (الزمر: ٥٣)، ولقوله عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»^٢، ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضل^٣ه ولطفه.

فإن قيل: القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية؛ لأنها منقسمة بانقسام محلها، فنصفها مثلاً إذا حرك جسمها فإما أن يتحرك حركات متناهية، فيكون تحريك الكل ضعف تحريك الجزء؛ لأن نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين و ضعف المتناهي متناه، أو يتحرك حركات غير متناهية، فكل القوة؛ إن لم تزد عليها كان الشيء مع غيره كلامه، وإن زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه، وهو محال.

و أيضاً: فالمؤلفة من العناصر والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية، ويفضي إلى انقضاء الحرارة و خراب البدن، فكيف يدوم الثواب والعقاب؟

١. وأصحابنا قالوا.

٢. بحار الأنوار ٣: ١٣؛ الأسماء والصفات للبيهقي: ١٦٠.

٣. س: من فضله.

٤. أ: القوى.

وأيضاً: دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول.

قلنا: أما الأول فمبني على نفي الجوهر الفرد، و سريان القوة في محلّها، وأن جزء القوة قوة، و البرهان لم يقيم عليها. و مع ذلك؛ فإنّه منقوض بحركات الأفلاك. و مدفوع عنّا؛ لأنّ القوى عندنا عرض فلعلّها تقني و تتجدّد.

و أما الثاني: فممنوع؛ لأنّ القول بالمزاج و تركيب المواليد عن العناصر ليس بيقيني، و تأثير الحرارة في الرطوبة إنّما يفضي إلى إفنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلّل منه.

و كذا الثالث؛ لأنّ الاعتدال في المزاج ليس شرطاً للحياة عندنا. و أيضاً؛ فإنّ من الحيوانات ما يعيش في النار و يلتدّ، فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم في النار و لا يموت بها.

أقول:

و أما أصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى و العقاب على المعصية عدل منه، و عمل الطاعة دليل على حصول الثواب، و فعل المعصية علامة العقاب^١، و لا يكون الثواب على الطاعة واجباً على الله تعالى و لا العقاب على المعصية؛ لما علمت أنّه لا يجب على الله شيء، و كلّ ميسر لما خلق له، فالمطيع موفّق ميسر لما خلق له، و هو الطاعة، و العاصي ميسر لما خلق له، و هو المعصية، و ليس للعبد في ذلك تأثير.

و الله تعالى يخلد المؤمن الموفّق للطاعات في جنّته و فاءً بوعدّه، قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ (الكهف: ١٠٧-١٠٨). و يعذب الكافر المعاند المعرض عن الحقّ في نيرانه أبداً بمقتضى وعيده في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (البينة: ٦).

[انقطاع وعيد المؤمن العاصي]

و ينقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوه ثلاثة:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)، و المؤمن العاصي قد عمل

مثقال ذرة خيراً، وكيف لا والإيمان أعظم الخيرات، فيجب أن يرى ثوابه بمقتضى الآية، ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب؛ إذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق، ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده.

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ يُعْبَدُونَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: ٥٣)، حُصِّ عَنْهُ الشَّرْكُ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، فيبقى معمولاً به فيما عدا الشرك من الذنوب، وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد.

الثالث: قوله عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»، والمؤمن العاصي قال لا إله إلا الله، فيدخل الجنة فينقطع وعيده.

و يرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى إذا لم يصل إلى المطلوب من فضله و لطفه. قال الجاحظ و العنبري: ^١ إِنَّهُ مَعْذُورٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الَّذِينَ مِنْ حَرْجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، و الباقر منعوه و ادعوا فيه الإجماع.

اعلم: أَنَّ البالغ في الاجتهاد إما أن يصير واصلاً أو يبقى ناظراً، و كلاهما ناجيان. و محال أن يؤدي الاجتهاد إلى الكفر. و الكافر إما مقلد للكفر^٢ و إما جاهل جهلاً مركباً، و كلاهما مقصّران في الاجتهاد، و لذلك حكموا بوقوعهم في العذاب. و قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الَّذِينَ مِنْ حَرْجٍ﴾ (الحج: ٧٨) خطاب لأهل الدين، لا للخارجين من الدين أو الذين لم يدخلوا في الدين.

[دفع القول باستحالة دوام الثواب والعقاب]

فإن قيل: القول بدوام الثواب و العقاب غير معقول لثلاثة وجوه:

الأول: القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية؛ لأنَّ القوة^٣ الجسمانية منقسمة بانقسام

١. هو: عبد الله (عبيد الله) بن الحسن العنبري البصري، كان قتيلاً من أهل البصرة، ولد سنة ١٠٦ق و مات سنة ١٦٦ أو ١٦٨ق. ولي قضاء البصرة سنة ١٥٧ق إلى أن عزله المهدي سنة وفاته. كان من المتكلمين و قاتلاً بما طعن عليه، مثل قوله بعدم خلود الكفار في النار، و قوله بإصابة المجتهدين في الفروع و الأصول. انظر: الأعلام ٤: ١٩٢.

٢. ب: بالكفر.

٣. أ: القوى.

محلّها، فقوّة نصف الجسم نصف قوّة الجسم.

فنصف القوّة مثلاً إذا حرّك جسمها- أعني نصف ذلك الجسم- من مبدأ معيّن فإنّما أن يحرك حركات متناهية، فيكون تحريك كلّ جسم ضعيف تحريك جزئه- أعني نصف ذلك الجسم- من ذلك المبدأ؛ لأنّ نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين، ولما كانت قوّة كلّ الجسم ضعيف قوّة نصف الجسم كان تحريك كلّ الجسم ضعيف تحريك نصف الجسم، و تحريك نصف الجسم متناه، فيكون تحريك كلّ الجسم أيضاً متناهياً؛ لأنّ ضعف المتناهي متناه.

وإنّما أن يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية، فكلّ القوّة إن لم تزد على قوّة نصف الجسم كان الشيء مع غيره- أي: نصف القوّة مع النصف الآخر- كالشيء لا مع غيره- أي: كنصف القوّة بدون النصف الآخر- فيكون الكلّ مساوياً للجزء، وهو محال.

وإن زادت كلّ القوّة على قوّة نصف الجسم تكون حركات^١ كلّ القوّة زائدة على حركات^٢ نصف القوّة؛ لأنّ نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين، فأثر القوّة الزائدة زائد على أثر القوّة الناقصة، و الفرض أنّ الجسمين تحرّكا من مبدأ واحد، ف وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه، فيلزم أن يكون ما فرضناه غير متناه متناهياً، وهو محال.

فثبت أنّ الجسم لا يقوى على تحركات غير متناهية، فلا يكون البدن وقواه دائمين، فلا يكون الثواب والعقاب دائمين.

الثاني: أنّ البدن مؤلّف من العناصر الأربعة: الأرض والماء والهواء والنار، والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي في البدن حتّى تزول الرطوبة بالكلية و تفضي^٣ إلى انطفاء الحرارة؛ لأنّ الرطوبة مركب الحرارة، فإذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة، فأفضى إلى خراب البدن، فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين.

الثالث: لو كان العقاب في النار دائماً لكانت الحياة باقية دائماً؛ لأنّ تعذيب غير الحيّ غير ممكن، فيلزم دوام الحياة مع دوام الاحتراق، و دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول.

١. ب: تحركات.

٢. ب: تحركات.

٣. أ: تفضي.

قلنا: أما الأول فمبني على نفي الجوهر الفرد؛ فإنّ الجوهر الفرد لو كان موجوداً يكون الجسم مؤلفاً من الجواهر الفردة، فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحادثة فيه؛ فإنه يجوز أن تكون القوة حادثة في المجموع من حيث هو مجموع، فتعتمد القوة عند انقسام المخلّ، و مبني على سريان القوة في محلّها الذي هو الجسم.

بيانه: أنّ الجوهر الفرد وإن سلّم أنّه متنفذ والجسم متّصل واحد، لكن لا نسلم أنّ القوة منقسمة بانقسام محلّها، وإنّما يلزم من انقسام محلّ القوة انقسام القوة إذا كانت القوة سارية في محلّها، لكن سريان القوة في محلّها ممنوع و مبني على أنّ جزء القوة قوة لها تأثير، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون تأثير القوة مشروطاً بأن تكون القوة على وجه خاص، فإذا قسمّ القوة بانقسام محلّها، فالمقدار من القوة الذي هو^١ في بعض الجسم لم يتحقّق فيه ما هو شرط التأثير، فلم يكن له تأثير.

والحاصل أنّ هذا الوجه مبني على المقدمات الثلاث: نفي الجوهر الفرد، و سريان القوة في محلّها، وأنّ جزء القوة قوة، و المقدمات الثلاث ممنوعة، و البرهان لم يقدّم على المقدمات. وإن^٢ سلّم هذه المقدمات الثلاث فهذا الوجه منقوض بمحرّكات الأفلاك - أي: النفوس المنطبعة - فإنّها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم.

و لو صحّ أنّ القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية، فهو مدفوع عنّا؛ لأنّ القوى عندنا عرض، فلعلّ العرض الذي هو القوة يفني و يتجدّد عرض آخر، هو قوة أخرى مثل القوة الفانية، فيفعل فعلاً آخر مثل الفعل الأول، و حينئذ لا يلزم من دوام الثواب و العقاب أن تكون القوى الجسمانية قويّة على أفعال غير متناهية، بل تكون قوى متعاقبة على التجدّد غير متناهية تقوى على أفعال غير متناهية، و هذا ليس بممتنع و لا دليل على امتناع هذا، و هذا الوجه لا يدلّ إلا على امتناع صدور الأفعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية.

و أما الوجه الثاني فممنوع؛ لأنّ القول بأنّ الأبدان مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج، و تركّب المواليذ - المعادن و النبات و الحيوان - من العناصر ليس بيقيني.

١. ب: - هو.

٢. ب: ج: لن.

ولئن سلّم القول بالمزاج و تركّب المواليد من العناصر فتأثير الحرارة في الرطوبة المتناهية إنّما يفضي إلى إفنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلّل منه، و امتناع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلّل منه ممنوع؛ فإنّه يجوز أن يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلّل منه، و حينئذ كلّما فنى شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فنى، فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية و لا خراب البدن.

و كذا الوجه الثالث ممنوع؛ فإنّا لا نسلّم أنّ دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول، و إنّما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطاً للحياة، و هو ممنوع؛ فإنّ اعتدال المزاج ليس شرطاً لبقاء الحياة، بل الحياة باقية بإبقاء الفاعل المختار.

و أيضاً: فإنّ من الحيوانات ما يعيش في النار و يلتدّ بها، كالحيوان المسمّى بسمندر، فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار، و لا يتهزى و لا يحترق و لا يموت بالنار.

البحث الخامس: في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر

قال:

الخامس: في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر. أما الأول؛ فلقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ (الشورى: ٢٥)، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُمْ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٤)، والإجماع على أنه عفو، وهو^١ إنما يتحقق بترك العقاب المستحق.

والمعتزلة منعو العذاب على الصغائر قبل التوبة والكبائر بعدها، فالمعفو هو الكبائر قبلها. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، أي^٢ قبل التوبة، وإلا لم يتوجه^٣ الفرق ولا التعليق بالمشيئة على رأيهم، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، وأمثال ذلك كثيرة.

وأما الثاني؛ فلاه تعالى أمر النبي بالاستغفار لذنوب المؤمنين، وقال: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (محمد: ١٩)، وصاحب الكبيرة مؤمن لما مر، فيستغفر له صيانة لعصمته، وقبل منه تحصيلاً لمرضاته؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يَنْصِبُكَ رَبُّكَ قَتْرَضًى﴾ (الضحى: ٥)، وقوله صلى الله عليه وسلم: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ (البقرة: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (غافر: ١٨)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ قَبْلُ أَنْ يَأْتِي يَوْمَ لَا يَنْفَعُ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ (البقرة: ٢٥٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠).

وأجيب: بأنها غير عامة في الأعيان ولا في الأزمان، وإن ثبت عمومها فهي مخصوصة بما ذكرناه^٤.

١. أ: العفو.

٢. أ: المراد.

٣. س: لم يوجه.

٤. أ: ذكر.

[في العفو عن أصحاب الكبائر]

أقول:

المبحث الخامس: في العفو عن أصحاب الكبائر و الشفاعة لهم. أما الأول، و هو العفو- أي: إسقاط العذاب المستحق- فلوجه ثلاثة:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ (الشورى: ٢٥)، و قوله تعالى: ﴿أَوْ يُؤْفَكْنَهُنَّ بِمَا كَسَبْنَ وَأَعْفَى عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٤)، و الإجماع على أَنَّ الله تعالى عفو، و العفو إنما يتحقق بترك العقاب المستحق.

و المعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة و على الكبائر بعد التوبة؛ فإنَّ ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة و على الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة، فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة؛ فإنه لا يبقى للعفو معنى إلا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، أي: ما دون الشرك، فيتناول الكبائر و الصغائر. و المراد قبل التوبة؛ لوجهين:

أحدهما: أنه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك و ما دونه، و اللازم باطل؛ ضرورة ثبوت الفرق. بيان الملازمة: أنه بعد التوبة لا فرق بين الشرك و ما دونه في غفرانهما.

الثاني: لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق بالمشيئة على رأي المعتزلة، و اللازم باطل؛ لأنه تعالى علّق الغفران بالمشيئة. بيان الملازمة: أنه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها، لم يتوجه التعليق بالمشيئة؛ لأنَّ الغفران بعد التوبة واجب عندهم، و الواجب لا يجوز تعليقه بالمشيئة؛ لأنَّ الواجب يجب فعله؛ شاء أو لم يشأ.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)، و كلمة «على» للحال، يقال: رأيت الأمير على عدل أو على ظلم؛ إذا كان متلبساً به، فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم، فهو يدلّ على حصول المغفرة قبل التوبة، و أمثال ذلك نحو قوله تعالى: ﴿يُعَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْطَعُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٣)، و قوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ

أَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ (نوح: ١٠).

[في الشفاعة لأصحاب الكبائر]

و أما الثاني، وهو شفاعته نيابة صلى الله عليه وسلم لأصحاب الكبائر؛ فلا تَعَالَى أمر النبي صلى الله عليه وسلم لأصحاب الكبائر بالاستغفار لذنوب المؤمنين، وقال تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (محمد: ١٩)، وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق، فيستغفر له؛ امتثالاً لأمره تعالى وصيانته لعصمته، أي: عصمة النبي صلى الله عليه وسلم عن مخالفة أمره. وإذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى شفاعته عليه الصلاة والسلام تحصيلاً لمرضاته عليه السلام؛ لقوله: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (الضحى: ٥)، فثبت أن شفاعته نيابة صلى الله عليه وسلم مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة.

و^١ لقوله: عليه الصلاة والسلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^٢؛ فإنه يدل على أن شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة لأهل الكبائر؛ سواء كان قبل التوبة أو بعدها.

و المعتزلة احتجوا على أن شفاعته النبي عليه الصلاة والسلام لا أثر لها في إسقاط العذاب بآيات: منها: قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ (البقرة: ٤٨). دلت الآية على أنه لا تجزي نفس عن نفس^٣ شيئاً على سبيل العموم؛ فإن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، وتأثير شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في إسقاط العذاب منافي لمقتضى الآية، فلا يثبت التأثير.

و منها: قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (غافر: ١٨). نفى الله تعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم، والعصاة ظالمون، فلا يكون لهم شفيع أصلاً، فلا تثبت شفاعته النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة.

و منها: قوله تعالى: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَنْفَعُ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ (البقرة: ٢٥٤). دلت الآية على سبيل الظهور على نفي الشفاعة على الإطلاق، فيلزم نفي شفاعته النبي عليه الصلاة والسلام

١. ج - و.

٢. انظر: سنن الترمذي ٤: ٣٤٦؛ التوحيد للصدوق: ٤٠٧ (مع اختلاف يسير).

٣. أ - عن نفس.

في حق العصاة.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠). و الشفيع من الأنصار، فلا يكون للظالمين شفيع، و العصاة ظالمون، فلا يكون لهم شفيع. و أجيب عن هذه الآيات بأنها غير عامة في الأعيان و لا في الأزمان، فلا تتناول محلّ النزاع. و لئن سلّم أنها عامة في الأعيان و الأزمان حتّى تكون متناولة لمحلّ النزاع فهي مخصّصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعة النبي عليه الصلاة و السلام في حقّ العصاة، فتأوّل الآيات بتخصيصها بالكفّار جمعاً بين الأدلة.

[المبحث السادس: في إثبات عذاب القبر]

قال:

السادس: في إثبات عذاب القبر. يدلّ عليه قوله تعالى في آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦)، وفي قوم نوح: ﴿أَغْرَقُوا فَأْذَلُّوا نَارًا﴾ (نوح: ٢٥)، و الفاء للتعقيب، وقوله حكاية عن أهل النار: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١)، وذلك دليل على أنّ في القبر حياةً وموتاً آخر! احتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ (الدخان: ٥٦)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢).

وأجيب عن الأول: بأنّ معناه أنّ نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به، لا وحدة الموت؛ فإنّ الله تعالى أحى كثيراً من الناس في زمن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام وأماتهم ثانياً. وعن الثاني: أنّ عدم إسماعه لا يستلزم عدم إدراك المدفون. أقول:

المبحث السادس: في إثبات عذاب القبر. والمراد بعذاب القبر بعد الموت وقبل البعث. يدلّ عليه قوله تعالى في آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦)، وهذا ظاهر في التعذيب بعد الموت وقبل البعث. وقوله تعالى في حق قوم نوح: ﴿أَغْرَقُوا فَأْذَلُّوا نَارًا﴾ (نوح: ٢٥)، و الفاء للتعقيب، فإدخال النار عقيب الإغراق قبل البعث؛ فإنّ الإدخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الإغراق. وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين هم أهل النار: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١)، وذلك دليل على أنّ في القبر حياة أخرى وموتاً آخر، أي: بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر؛ لأنّه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لم يكن الإحياء مرّتين والإماته مرّتين.

احتج المخالف - أي: المنكر لعذاب القبر - بقوله تعالى في صفة أهل الجنة: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا

الْمَوْتُ إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى ﴿الدخان: ٥٦﴾؛ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ^١ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى، فَلَوْ كَانَ فِي الْقَبْرِ حَيَاةٌ أُخْرَى وَمَوْتُ آخِرٍ لَذَاقُوا مَرَّتَيْنِ، فَيَكُونُ مُنَافِيًّا لِمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ بِصَرِيحِهَا.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُشْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢)، يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ إِسْمَاعُ مَنْ فِي الْقُبُورِ، فَلَوْ كَانَ الْمَدْفُونُ فِي الْقَبْرِ حَيًّا لَأُمْكِنَ إِسْمَاعُهُ، فَيَكُونُ مُنَافِيًّا لِلْآيَةِ. وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّ مَعْنَاهُ أَنَّ نَعِيمَ الْجَنَّةِ لَا يَنْقَطِعُ بِالْمَوْتِ كَمَا يَنْقَطِعُ نَعِيمُ الدُّنْيَا بِهِ، لَا وَحْدَةَ الْمَوْتِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَحْيَى كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فِي زَمَنِ مُوسَى وَعِيسَى عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَأَمَاتَهُمْ ثَانِيًا.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ عَدَمَ إِسْمَاعِ مَنْ فِي الْقُبُورِ لَا يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ إِدْرَاكِ الْمَدْفُونِ.

[المبحث السابع: في سائر السمعيات]

قال:

السابع: في سائر السمعيات من الصراط و الميزان و تطائر الكتب و أحوال الجنة و النار. و الأصل فيها أنها أمور ممكنة أخبر الصادق عن وقوعها، فيكون حقاً.
أقول:

المبحث السابع: في سائر السمعيات من الصراط و الميزان و تطائر الكتب و إنطاق الجوارح و أحوال الجنة و النار. و الأصل في إثباتها أنها أمور ممكنة في أنفسها و الله تعالى عالم بالكلّ قادر عليه، و أخبر الصادق عن وقوعها، فيكون حقاً مفيداً للعلم بوجودها.

[المبحث الثامن: في الأسماء الشرعية]

قال:

الثامن: في الأسماء الشرعية. الإيمان في اللغة التصديق، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به ضرورة^١ عندنا، وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية، وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة، وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف. والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه^٢ عطفه عليه في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة: ٨٢ النساء: ٥٧ و ١٢٢، و...)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢).

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)، فمعناه إيمانكم بالصلاة إلى بيت المقدس. وأيضاً: فحملة على الصلاة وحدها تكون على طريق المجاز، وقوله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضغ و سبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق»، فمعناه شعب الإيمان؛ لأن إمطة الأذى غير داخله فيه وفاقاً.

أقول:

المبحث الثامن: في الأسماء الشرعية. لا خلاف في أن الإيمان لغة التصديق، وفي الشرع اختلفوا فيه؛ فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق وأكثر الأئمة من أهل السنة إلى أن الإيمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما علم مجيئه به بالضرورة، والإيمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية، وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة، وهو قريب مما نقل أن المعتزلة جعلوا الإيمان اسماً للتصديق بالله وبرسوله عليه الصلاة والسلام وبالكف عن المعاصي.

و الإيمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك- أي: عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس وجوب الصوم والزكاة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات- عند أكثر السلف؛ فإنهم قالوا: الإيمان عبارة عن

١. س: - ضرورة.

٢. أ: مفهوم الإيمان.

التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان.

قال المصنف: والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الإيمان في الشرع عطف العمل على الإيمان في نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة: ٨٢، النساء: ٥٧ و ١٢٢، و...)؛ فَإِنَّ العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه.

فإن قيل: العمل جزء لمفهوم الإيمان و الجزء مغاير للكل، فلا يلزم من عطف العمل على الإيمان خروج العمل عن مفهوم الإيمان.

أجيب: بأنه لو لم يكن العمل خارجاً عن الإيمان يلزم تكرار بلا فائدة.

و أيضاً: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢) يدل على خروج العمل عن مفهوم الإيمان من وجهين^١:

أحدهما: عطف قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ على قوله: «الذين آمنوا»؛ لأن العمل لو كان داخلاً في الإيمان لزم التكرار بلا فائدة؛ لأنه لو كان العمل داخلاً في الإيمان لكان الظلم منفياً^٢ عن الإيمان، فيكون ذكر قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ بعده ضائعاً؛ لأنه حينئذ يكون تكراراً بلا فائدة.

و ثانيهما: أن العمل لو كان جزءاً من مفهوم الإيمان لكان الإيمان منافياً للظلم؛ ضرورة تحقق المنافاة بين الكلّ ونقيض الجزء، وإذا كان الظلم منافياً للإيمان يمتنع لبس الإيمان بالظلم؛ ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين، وإذا كان لبس الإيمان بالظلم ممتنعاً لا يصح إسناد نفي اللبس إليهم؛ لأن الممتنع نفيه لذاته، فلا يصح إسناده إلى الغير، ولا يمدح الإنسان بما ليس باختياره، وقد مدحهم الله تعالى بقوله: «و لم يلبسوا إيمانهم بظلم».

قوله: و أما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِتُضَيَّعَ إِيمَانُكُمْ﴾ إلى آخر المبحث، إشارة إلى جواب الدليلين للقائلين بأن الإيمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط.

تقرير الدليل الأول: أنه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لما صح إطلاق الإيمان على العمل،

١. ب: لوجهين.

٢. أ، ب: متنفياً.

و اللازم باطل.

أما الملازمة؛ فلاّته لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لم يكن العمل نفس مدلول الإيمان ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله، فلم يصح إطلاق الإيمان عليه؛ ضرورة عدم صحّة إطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضميني والالتزامي.

و أمّا بطلان اللازم؛ فلاّته لو لم يصح إطلاق الإيمان على العمل لما أطلق الله تعالى عليه، و اللازم باطل؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)، أي: صلاتكم إلى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين؛ فإنّه أطلق الإيمان على الصلاة وهي العمل.

تقرير الجواب: أنّا لا نسلم أنّه أطلق الإيمان على الصلاة، بل معناه: و ما كان الله ليضيع إيمانكم بالصلاة إلى بيت المقدس، فلم يطلق الإيمان على العمل.

و أيضاً: هذا الدليل مقلوب، بأن يقال: لو كان العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصح إطلاق الإيمان عليه إلى آخره.

لا يقال: لا نسلم أنّه لو كان العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصح إطلاقه عليه؛ فإنّه يصح إطلاق اسم الكلّ على الجزء بطريق المجاز. لأنّنا نقول: حمل الإيمان على الصلاة وحدها بطريق المجاز، و الأصل عدمه.

تقرير الدليل الثاني: أنّه ليس الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط؛ لأنّه لو كان الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن الإيمان بضعاً و سبعين شعبة أفضلها لا إله إلا الله و أَدانها إمطة الأذى عن الطريق؛ لأنّنا نعلم بالضرورة أنّ التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك، و اللازم باطل؛ لقوله عليه الصلاة و السلام: «الإيمان بضع و سبعون شعبة أفضلها لا إله إلا الله و أَدانها إمطة الأذى عن الطريق»^١.

تقرير الجواب: أنّ معنى الحديث شعب الإيمان هي بضع و سبعون شعبة، لا أنّ الإيمان نفسه بضع و سبعون شعبة؛ لأنّه لو كان الإيمان نفسه بضعاً و سبعين شعبة لكان إمطة الأذى عن الطريق داخلة فيه، و ليس كذلك؛ فإنّ إمطة الأذى عن الطريق غير داخلة في الإيمان بالاتفاق.

الباب الثالث: في الإمامة

المبحث الأول: في وجوب نصب الإمام

المبحث الثاني: في صفات الأئمة

المبحث الثالث: فيما تحصل به الإمامة

المبحث الرابع: في أن الإمام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر

المبحث الخامس: في فضل الصحابة

[المبحث الأول: في وجوب نصب الإمام]

قال:

الباب الثالث: في الإمامة. وفيه مباحث: الأول: في وجوب نصب الإمام. أوجه الإمامية و الإسماعيلية^١ على الله، والمعتزلة و الزيدية^٢ علينا عقلاً، وأصحابنا سمعاً، و لم يوجه^٣ الخوارج مطلقاً.

لنا مقامان: بيان وجوبه علينا سمعاً و عدم وجوبه على الله تعالى.

أما الأول: فلأنّ نصب الإمام لدفع ضرر لا يندفع إلّا به؛ لأنّ البلد إذا خلى عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات و ينهى عن المعاصي و يدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان و فشا فيهم الفسوق و العصيان، و شاع الهرج و المرج، و دفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان واجب بإجماع الأنبياء و اتفاق العقلاء.

فإن قيل: يحتمل مفاسد أيضاً؛ إذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو يستولي عليهم فيظلمهم أو يحتاج لدفع المعارض و تقوية الرئاسة إلى مزيد مال فينصب منهم. قلنا: احتمالات مرجوحة مكثورة، و ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير. و أما الثاني: فلما بينّا أنّه لا يجب عليه شيء، بل هو الموجب لكل شيء.

أقول:

لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الإمامة، و ذكر فيه خمسة مباحث: الأول: في وجوب نصب الإمام، الثاني: في صفات الأئمة، الثالث: فيما يحصل به الإمامة، الرابع: في إقامة الدليل على أنّ الإمام الحقّ بعد الرسول عليه الصلاة و السلام أبو بكر، الخامس: في فضل الصحابة. المبحث الأول: في وجوب نصب الإمام. الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول

١. الإسماعيلية: هو اسم عامّ للفرق التي تعتقد بإمامة الابن الأكبر للإمام الصادق عليه السلام و هو إسماعيل، أو إمامة نجله محمّد. و قد اختلفوا في موت إسماعيل حال حياة أبيه، فمنهم من قال لم يموت، و قد أظهر أبوه موته تقيّة من خلفاء بني العباس، و منهم من قال موته صحيح، و الإمامة تنتقل بالنصّ إلى ولده محمّد. من أتقاهم: الباطنية و أصحاب التعليم أو التعليمية. انظر عنها: الملل و النحل ١: ٢٢٦-٢٢٧.

٢. هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي عليهم السلام. قالوا: بالإمامة في أولاد علي من فاطمة عليهم السلام، و لم يجوزوها في غيرهم، و معظمهم ثلاث فرق: الجارودية، السليمانية و البترية. راجع عنها: مقالات الإسلاميين: ٦٥-٧٥؛ اعتقادات فرق المسلمين و المشركين:

٣٥؛ الملل و النحل ١: ١٧٩-١٨٨؛ الفرق بين الفرق: ٢٢-٢٦.

عليه الصلاة والسلام في إقامة قوانين الشرع و حفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة.

وقد اختلف الأمة في وجوب نصب الإمام. أوجب الإمامية والإسماعيلية نصب الإمام على الله تعالى، وأوجب المعتزلة والزيدية نصب الإمام علينا عقلاً، وأوجب أصحابنا نصب الإمام علينا سمعاً، ولم يوجب الخوارج نصب الإمام مطلقاً؛ لا على الله تعالى ولا علينا، لا سمعاً ولا عقلاً. لنا مقامان: بيان وجوب نصب الإمام علينا سمعاً، وبيان عدم وجوبه على الله تعالى. أما الأول - أي: بيان وجوبه علينا سمعاً - فلأنَّ نصب الإمام يدفع ضرراً لا يندفع إلا بنصب الإمام، وكل ما يدفع ضرراً لا يندفع إلا به، فهو واجب، فنصب الإمام واجب.

أما الصغرى؛ فلأنَّنا نعلم بالضرورة أنَّ الناس إذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه و يرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد أتمَّ ممَّا إذا لم يكن هذا الرئيس؛ فإنَّ البلد إذا شغل عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات و يدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين، استحوذ عليهم الشيطان و ظهر و فشا فيه الفسوق والعصيان، و شاع الهرج والمرج، ثبت أنَّ نصب الإمام يدفع ضرراً لا يندفع إلا به.

و أما الكبرى؛ فلأنَّ دفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان واجب بإجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام و اتفاق العقلاء، و ما يدفع ضرراً لا يندفع إلا به فهو واجب؛ لأنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

قيل: صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح، وكبراه أوضح عقلاً من الصغرى، و الأولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩). فإن قيل: و يحتمل نصب الإمام مفاسد أيضاً؛ إذ ربما يستتكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد، أو ربما يستولي على الناس فيظلمهم، أو ربما يحتاج لدفع المعارض و تقوية رياسته إلى مزيد مال فيغصب من الناس مالهم.

قلنا: الاحتمالات^١ التي ذكرتم وإن كانت جائزة، لكنّها احتمالات مرجوحة مكثورة^٢؛ فإنّ هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الإمام إذا قوبلت مفسدها المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الإمام تكون مرجوحة قليلة، وترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير. وأما الثاني - أي: بيان عدم وجوبه على الله تعالى - فلما بيّنا أنّه لا يجب على الله شيء، بل هو الموجب لكلّ شيء، وإذا تبيّن المقامان ثبت المطلوب، وهو أنّ نصب الإمام واجب علينا سمعاً، لا على الله تعالى.

[أدلة الإمامية على أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى]

قال:

احتجّت الإمامية بأنّه لطف؛ لأنّه إذا كان إمام كان حال المكلف إلى قبول الطاعات و الاحتراز عن المعاصي أقرب ممّا إذا لم يوجد، و اللطف على الله واجب قياساً على التمكن^٣. و الجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة أنّ اللطف الذي ذكرتموه إنّما يحصل بوجود إمام قاهر يرجى ثوابه و يخشى عذابه^٤، و أنتم لا توجبونه، كيف و لم يتمكّن من عهد النبوة إلى أيّامنا^٥ إمام على ما وصفتموه^٦.

أقول:

احتجّت الإمامية على أنّ نصب الإمام واجب على الله تعالى بأنّ نصب الإمام لطف، و كلّ ما هو لطف واجب على الله تعالى. أمّا أنّ نصب الإمام لطف؛ فلاّ أنّه إذا كان للناس إمام كان حال المكلف إلى قبول الطاعات و الاحتراز عن المعاصي أقرب ممّا إذا لم يوجد إمام؛ فإنّ العقلاء يعلمون بالضرورة أنّه إذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب و التهاوش و يزرهم عن المعاصي و يحثهم على الطاعات كانوا إلى الصلاح أقرب و من الفساد أبعد.

١. أ: + أي.

٢. ج: - مكثورة.

٣. د: التمكن.

٤. أ: عقابه.

٥. س: يومنا.

٦. أ: وصفوه.

وأما أَنَّ اللطف على الله تعالى واجب؛ فلأنَّ اللطف جار مجرى التمكين وإزالة المفسدة، فيكون واجباً قياساً على التمكين. والجامع كون كلِّ من التمكين واللطف إزالة لعذر المكلف؛ فإنَّ الله تعالى كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي، وعلم أنَّه لا يتقدم على ذلك إلا إذا نصب له إماماً؛ فإن لم ينصب له إماماً كان للمكلف أن يقول: إنَّك ما أردت حصول الطاعات مِنِّي؛ لأنَّك ما نصبت لي إماماً، كما يمكن أن يقول: ما أردت فعل الخير مِنِّي؛ لأنَّك ما مكنتني من فعله، فكما أنَّ التمكين يجب لإزاحة هذا العذر يجب اللطف أيضاً.

والجواب: أنا لا نسلم أنَّ نصب الإمام لطف؛ فإنَّه إنَّما يكون لطفاً إذا كان نصب الإمام خالياً عن شوائب المفاسد، وهو ممنوع؛ لاحتمال أن يكون في نصب الإمام مفسدة خفية استأثر الله بعلومها.^١

ولئن سلَّم أنَّ نصب الإمام لطف، ولكن لا نسلم أنَّ اللطف واجب على الله تعالى، ولا نسلم أنَّ التمكين واجب على الله تعالى؛ فإنَّنا قد بينَّا أنَّه لا يجب على الله شيء، بل هو الموجب لكلِّ شيء. وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة؛ فإنَّ اللطف الذي ذكرتموه إنَّما يحصل بوجود إمام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه، وأنتم لا تقولون بوجوب نصب إمام مثل هذا الإمام، وكيف يكون نصب الإمام لطفاً ولم يتمكن من عهد النبوة إلى أئمتنا إمام على ما وصفتموه، فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه، فيكون قبيحاً، فقد صدر من الله تعالى قبيح، وأنتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تعالى.^٢

١. وقد يجاب عنه: بأنَّ المفاسد معلومة الانتفاء عن الإمامة؛ لأن المفاسد محصورة معلومة يجب علينا اجتباها أجمع، وإنَّما يجب علينا اجتباها إذا علمناها؛ لأن التكليف بغير المعلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الإمامة فيبقى وجه اللطف خالياً عن المفسدة فيجب عليه تعالى، ولأن المفسدة لو كانت لازمة للإمامة لم تنفك عنها، والتالي باطل قطعاً. وتقول تعالى: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلدِّينِ إِمَامًا»، وإن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها، فيجب على تقدير الانفكاك (راجع: كشف المراد: ٣٦٣).

٢. وقد يجاب عنه: بأنَّ وجود الإمام نفسه لطف لوجوه: أحدها: أنَّه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان. وثانيها: أنَّ اعتقاد المكلفين لوجود الإمام وتجويز إنفاذ حكمه عليهم في كلِّ وقتٍ سببٌ لردعهم عن الفساد، ولقربهم إلى الصلاح، وهذا معلوم بالضرورة. وثالثها: أنَّ تصرفه لا شكَّ أنَّه لطف، ولا يتمُّ إلا بوجوده، فيكون وجوده نفسه لطفاً، وتصرفه لطفاً آخر. فلفظ الإمامة يتمُّ بأمور: منها: ما يجب على الله تعالى، وهو: خلق الإمام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله الله تعالى. ومنها: ما يجب على الإمام، وهو تحمله للإمامة وقبوله لها، وهذا قد فعله الإمام. ومنها: ما يجب على الرعية، وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره وامتثال قوله، وهذا لم تفعله الرعية، فكان منع اللطف الكامل منهم، لا من الله تعالى ولا من الإمام (راجع: كشف المراد، ٣٦٣).

المبحث الثاني: في صفات الأئمة

قال:

الثاني: في صفات الأئمة وهي تسع^١. الأولى: أن يكون مجتهداً في أصول الدين وفروعه؛
ليتمكن من إيراد الدلائل وحل الشكوك والحكم والفتوى في الوقائع.
الثانية: أن يكون ذا رأي وتدير يدبر الحرب والسلام و سائر الأمور السياسية.
الثالثة: أن يكون شجاعاً لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن إقامة الحد.
ور جمع تساهلوا في الصفات الثلاث، وقالوا: ينب من كان موصوفاً بها.
الرابعة: أن يكون عدلاً؛ لأنه متصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم.
الخامسة والسادسة: العقل والبلوغ.
السابعة: الذكورة؛ فإنهن ناقصات عقل ودين.
الثامنة: الحرية؛ لأن العبد مستحق بين الناس مشغل بخدمة السيد.
التاسعة: كونه قرشياً، خلافاً للخوارج و جمع من المعتزلة. لنا: قوله صلى الله عليه وسلم:
«الأئمة من قریش»، واللام في الجمع - حيث لا عهد - للعموم، وقوله: «الولادة من قریش ما
أطاعوا الله^٢ واستقام الأمر^٣».
أقول:

المبحث الثاني: في صفات الأئمة، وهي تسع:

الأولى: أن يكون الإمام مجتهداً في أصول الدين وفروعه؛ ليتمكن من إيراد الدليل على المطالب
الأصولية وحل الشكوك والشبه، وليتمكن من الفتوى في الوقائع واستنباط الأحكام في الفروع.
الثانية: أن يكون الإمام ذا رأي وتدير يدبر أمر الحرب والسلام - أي: الصلح - و سائر الأمور
السياسية؛ بأن يشتد في محل يقتضي الشدة، ويرحم في موضع يستدعي الرحمة واللين، كما قال الله
تعالى في مدح أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ

١. د - وهي تسع.

٢. أ: + ورسوله.

٣. أ، س: استقاموا لأمره.

٤. أ، ج: في الصحابة. ب: مدح الصحابة.

يَتَنَّهُمْ ﴿الفتح: ٢٩﴾.

الثالثة: أن يكون شجاعاً قوي القلب، لا يجبن عن القيام بالحرب، ولا يضعف قلبه عن إقامة الحد، ولا يتهور باللقاء النفوس في التهلكة.

و جمع تساهلوا في الصفات الثلاث و قالوا: إذا لم يكن الإمام متّصفاً بالصفات الثلاث ينب من كان موصوفاً بها.^١

الرابعة: أن يكون الإمام عدلاً؛ لأنه متصرّف في رقاب الناس و أموالهم و أبضاعهم، فلو لم يكن عدلاً لا يؤمن من تعديّه و صرف أموال الناس في مشتهياته و تضيع حقوق المسلمين، و يتضمّن هذه الصفة أن يكون مسلماً.

الخامسة: العقل. السادسة: البلوغ؛ لأنّ الصبيّ و المجنون ليس لهما الولاية على أنفسهما، فكيف يتصوّر ولايتهما على كافّة الناس. و لأنّ المجنون و الصبيّ غير متّصفين بالصفات المعبرة في الإمامة. و لأنّ المجنون و الصبيّ ليسا بعدلين، و الإمام يجب أن يكون عدلاً كامل العقل و الدين.^٢

السابعة: الذكورة؛ لأنّ النساء ناقصات عقل و دين، و الإمام يجب أن يكون كامل العقل و الدين. الثامنة: الحرّية؛ لأنّ العبد مستحقّر بين الناس مشغول بخدمة السيد، و الإمام يجب أن يكون مكرماً بين الناس ليكون مطاعاً، و يجب أن لا يكون مشغولاً بخدمة أحد على سبيل الوجوب؛ ليتفرغ لمصالح الناس.

التاسعة: أن يكون الإمام قرشياً، خلافاً للخوارج و جمع من المعتزلة.

لنا: قوله عليه السلام: «الأئمة من قریش»^٣، و الأئمة جمع معزف باللام فيفيد العموم؛ فإنّ اللام في الجمع - حيث لا عهد - للعموم، و هاهنا لا عهد، فيفيد العموم. و قوله عليه السلام: «الولة من قریش»^٤،

١. أ: - بإلقاء النفوس في التهلكة. و جمع تساهلوا في الصفات الثلاث و قالوا: إذا لم يكن الإمام متّصفاً بالصفات الثلاث ينب من كان موصوفاً بها.

٢. أ، ج: - كامل العقل و الدين.

٣. أخرجه البخاري و مسلم و أصحاب السنن و السيّر بألفاظ مختلفة و هذا هو محلها. روى مسلم في صحيحه بسنده قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «لا يزال هذا الأمر في قریش ما بقي من الناس اثنان» (صحيح مسلم ٣: ١٤٥٢). و روى البخاري أيضاً في صحيحه في البابين المذكورين بسنده عن معاوية: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: «إن هذا الأمر في قریش، لا يعاديهم أحد إلا أكبه الله على وجهه ما أقاموا الدين» (صحيح البخاري ٦: ٦).

٤. و في رواية أخرى: «قریش ولاة الناس في الخير و الشر»، راجع: سنن الترمذي ٤: ٢٤٣؛ مستند أحمد بن حنبل ٢٩: ٣٤٢.

و التقرير كما في الحديث الأول.

[عصمة الإمام]

قال:

و لا يشترط فيهم العصمة خلافاً للإسماعيلية و الاثنا عشرية. لنا: أنا سنيين إن شاء الله تعالى إمامة أبي بكر، و الأئمة أجمعت على كونه غير واجب العصمة، لا أقول^١ أنه غير معصوم. احتجوا بأن وجه الحاجة إليه إما أن المعارف الإلهية لا تعلم إلا منه، كما هو مذهب أصحاب التعليم^٢، أو تعليم الواجبات العقلية، أو تقريب الخلق إلى الطاعات، كما هو مذهب الاثنا عشرية، و ذلك لا يحصل إلا إذا كان الإمام معصوماً. و بأن احتياج الناس إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم^٣، و لو جاز الخطأ عليه^٤ لاحتاج^٥ إلى إمام آخر و يتسلسل. و لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا تَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

و أجيب عن الأولين^٦: بمنع المقدمات، و عن الثالث: بأن الآية تدلّ على أن شرط الإمام أن لا يكون مشتغلاً بالذنوب التي تتلهم بها العدالة، لا أن يكون معصوماً. أقول:

و لا يشترط في الأئمة العصمة خلافاً للإسماعيلية و الاثنا عشرية، أي: الإمامية؛ فإنهم اشترطوا العصمة في الأئمة. لنا: أنا سنيين إن شاء الله تعالى صحة إمامة أبي بكر، و الأئمة أجمعت على كون أبي بكر غير

١. د: لا على.

٢. «أصحاب التعليم» أو «التعليمية» من ألقاب الباطنية و الإسماعيلية؛ أي الذين يقولون لا طريق إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول و الإمام، و مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي و إبطال تصرف العقول، و دعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، و أنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم، و أنه لا يدرك بالفعل إلا الضروريات فقط، لا الاستدلاليات، فيدركها الإمام. راجع عنهم: الملل و النحل ١: ٢٢٦ - ٢٢٩؛ شرح الأساس الكبير

١: ١٩٧؛ فضائح الباطنية ٢١ و ٢٥؛ المقالات و الفرق: ٢١٣.

٣. أ: + فلو لم يكن الإمام واجب العصمة لجاز الخطأ عليه أيضاً.

٤. أ: - و لو جاز الخطأ عليه.

٥. أ: فاحتاج.

٦. د: الأول و الثاني.

واجب العصمة، لا على أنه غير معصوم، فلا تكون العصمة شرطاً في الإمام؛ لأنه لو كان شرطاً لوجب عصمة الإمام، واللازم باطل؛ لأنّ العصمة غير واجبة.

المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة في الإمام بوجه ثلاثة:

الأول: أن وجه الحاجة إلى الإمام إما أن المعارف الإلهية لا تعلم إلا منه - كما هو مذهب أصحاب التعليم - أو تعليم الواجبات العقلية^١ و تقريب الخلق إلى الطاعات - كما هو مذهب الاثنا عشرية - و ذلك لا يحصل إلا إذا كان الإمام معصوماً ليحصل الوثوق بقوله^٢ و فعله.

الثاني: أن احتياج الناس إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم، فلو لم يكن الإمام واجب العصمة لجاز الخطأ عليه، فيحتاج الإمام إلى إمام آخر و يتسلسل.

الثالث: قوله تعالى خطاباً لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)؛ فإن الآية دلّت على أن عهد الإمامة لا ينال الظالمين - أي: لا يصل إليهم - و غير المعصوم مذنّب، و المذنّب ظالم، فلا يكون إماماً.

و أجب عن الأولين بمنع المقدمات. أما الأول؛ فبأن يقال: لا نسلم انحصار وجه الحاجة إلى الإمام في الأمرين اللذين ذكرتموهما. ولئن سلّم؛ فلا نسلم أنه يلزم من ذلك وجوب عصمة الإمام، بل يلزم من ذلك أن يكون عدلاً.

و أما الثاني؛ فبأن يقال: لا نسلم أنه لو جاز الخطأ على الإمام لاحتاج إلى إمام آخر؛ فإنّا سنبيّن إن شاء الله تعالى أن إمامة أبي بكر صحيحة و جاز الخطأ عليه و لم يحتج إلى إمام آخر، و إلا لما صحّت إمامته.

و أجب عن الثالث: بأن الآية تدلّ على أن شرط الإمام أن لا يكون مشغولاً بالذنوب التي تتلّم العدالة بها، لا على أن شرط الإمام أن يكون معصوماً؛ فإنّ الظلم في مقابلة العدالة، و لا يلزم من كونه غير ظالم أن يكون معصوماً، بل يلزم أن يكون عدلاً.

[المبحث الثالث: فيما تحصل به الإمامة]

قال:

الثالث: فيما تحصل به الإمامة. الإجماع على أنّ تنصيب الله تعالى ورسوله والإمام السابق أسباب مستقلة في ذلك. إنّما الخلاف فيما إذا بايعت الأمة مستعداً لها أو استولت شوكتها على خطط الإسلام. فقال بهما أصحابنا والمعتزلة؛ لحصول المقصود بهما، وقالت الزيدية كلّ فاطمي عالم خرج بالسيف وادّعى الإمامة صار إماماً.

وأنكرت الإمامية ذلك مطلقاً. واحتجوا بوجوه: الأول: أنّ أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر غيرهم، فكيف يؤثرون عليهم.

الثاني: أنّ إثبات الإمامة بالبيعة قد يفضي إلى الفتنة؛ لاحتمال أن يبايع كلّ فرقة شخصاً ويقع بينهم التحارب.

الثالث: أنّ منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا الإمامة.

الرابع: الإمام نائب الله ورسوله، فلا تثبت خلافته إلّا بقول الله ورسوله.

وأجيب عن الأول: بأنّه منقوض بالشاهد والحاكم. وعن الثاني: أنّ الفتنة تندفع بترجيح الأعمل الأورع الأسنّ الأقرب إلى الرسول. وعن الثالث: بمنع الأصل سيّما إذا شغرت^٢ البلاد عن الإمامة. وعن الرابع: ليم لا يجوز أن يكون اختيار الأمة أو ظهور الشوكة كاشفاً عن كونه إماماً نائباً لله تعالى ورسوله ودليلاً عليه؟

أقول:

المبحث الثالث: فيما تحصل به الإمامة. أجمع الأمة على أنّ تنصيب الله ورسوله وتنصيب رسول الله عليه السلام وتنصيب الإمام السابق على إمامة شخص أسباب مستقلة في ذلك، أي: في ثبوت إمامته. إنّما الخلاف فيما إذا بايعت الأمة شخصاً مستعداً للإمامة، وفيما إذا استولى شخص مستعداً للإمامة بشوكتها على خطط الإسلام، فقال بهما -أي: بإمامتهما- أصحابنا -أهل السنة والجماعة- والمعتزلة؛ لحصول المقصود من الإمامة بهذين الشخصين؛ لأنّ المقصود من نصب الإمام دفع الضرر الذي لا يندفع إلّا بنصب الإمام، وهذا حاصل بهما، فثبت إمامتهما.

١. س: + بأنّ.

٢. د: خلى.

وقالت الزيدية: كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادّعى الإمامة صار إماماً.

[أدلة الإمامية على انحصار ثبوت الإمامة في التنصيب]

و أنكرت الإمامية ذلك مطلقاً، أي: أنكرت الإمامية ثبوت الإمامة ببيعة الأئمة أو بالاستيلاء بالشوكة أو بادعاء الشخص الموصوف؛ سواء كان ذلك الشخص مستعداً لها أو لا. وقالوا: لا تثبت الإمامة إلا بالتنصيب من الله تعالى أو من الرسول عليه الصلاة والسلام أو من الإمام السابق.

و احتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنّف منها أربعة:

الأول: أن أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر غيرهم من آحاد الناس في أقلّ منهم، فكيف يولّون الغير على التصرف في كلّ الأئمة؛ فإنّ من لا يمكن له التصرف في أقلّ الأمر لأقلّ الأشخاص كيف يمكن أن يولّي الغير على التصرف في كلّ الأئمة؟

الثاني: أن إثبات الإمامة بالبيعة قد يفضي إلى الفتنة؛ لاحتمال أن يبايع كلّ فرقة شخصاً ويدّعي كلّ فرقة ترجيح إمامهم، ويقع بينهم التحارب المؤدّي إلى المفاصد والضرر.

الثالث: أن منصب القضاء لا يحصل بالبيعة، فبطريق الأولى أن لا يحصل منصب الإمامة بها؛ فإنّ الإمامة أعظم من القضاء.

الرابع: الإمام نائب الله ورسوله عليه السلام، فلا تثبت خلافته إلا بقول الله أو بقول رسوله عليه السلام؛ لأنّ نيابة الغير لا تحصل إلا بإذن ذلك الغير.

و أجيب عن الأول: بأنّه منقوض بالشاهد والحاكم؛ فإنّ الشاهد غير متمكّن من التصرف في أمر المشهود عليه، والحاكم يصير بقوله متمكناً من التصرف فيه والحكم عليه.

وعن الثاني: بأنّنا لا نسلم أنّه قد يفضي إلى الفتنة. قولهم: «لاحتمال أن يبايع كلّ فرقة شخصاً ويقع بينهم التحارب»، قلنا: تندفع الفتنة بترجيح الأعلّم الأورع الأسنّ الأقرب إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم، كما رجّحت الصحابة أبا بكر على سعد بن عبادة^١.

١. هو: أبو ثابت سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الخزرجي (م ١٤ق)، صحابي، من أهل المدينة. كان سيد الخزرج، وأحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والإسلام. شهد العقبة مع السبعين من الأنصار. وشهد أحداً والخندق وغيرهما. ولما توفي رسول الله صلى الله عليه و سلم لم

وعن الثالث: بمنع الأصل؛ فإننا لا نسلّم أنّ منصب القضاء لا يحصل بالبيعة؛ فإنّ التحكيم الذي هو جعل الشخص حاكماً جائز مع وجود الإمام، سيّما إذا خلا البلاد عن الإمام؛ فإنّه يحصل منصب القضاء لمن له أهلية القضاء ببيعة أهل البلد له.

وعن الرابع: بأنّه مسلّم أنّ نائب الله تعالى ورسوله لا يثبت إلا بإذن الله تعالى وإذن رسوله، ولكن لم لا يجوز أن يكون اختيار الأئمة أو ظهور الشوكة للشخص المستعدّ للإمامة كاشفاً عن كون الشخص المستعدّ للإمامة إماماً نائباً لله ولرسوله عليه السلام، ودليلاً على أنّه إمام نائب لله تعالى ورسوله؟

يباع أبابكر. فلما صار الأمر إلى عمر عاتيه، فقال سعد: كان والله صاحبك (أبو بكر) أحبّ إلينا منك، وقد والله أصبحت كارها لجوارك. قال عمر: من كره جوار جاره تحول عنه. فلم يلبث سعد أن خرج إلى الشام مهاجراً، فمات بحوران. راجع عنه: الأعلام ٣: ٨٥ - ٨٦ الاستيعاب ٢: ٥٩٤ - ٥٩٩؛ أسد الغابة ٢: ٢٠٤ - ٢٠٦؛ الإصابة ٣: ٥٥ - ٥٦.

المبحث الرابع: في أن الإمام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر

قال:

الرابع: في إقامة الدليل على أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه. وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين. ويدلّ عليه وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَقْبَلُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)، فالموعودون^١ بالاستخلاف والتمكين إما عليّ ومن قام بالأمر بعده، أو أبو بكر ومن بعده. والأول باطل إجماعاً، فتعين الثاني.

الثاني: قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ (الفتح: ١٦)، فالداعي المحظور مخالفته ليس بمحمد صلى الله عليه وسلم؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ تَبْعُونِي﴾ (الفتح: ١٥)، ولا عليّ؛ لأنه ما حارب الكفار في أيام خلافته، ولا من ملك بعده وفاقاً، فتعين من كان قبله.

الثالث: أنه عليه السلام استخلفه في الصلاة أيام مرضه، وما عزله، فبقي كونه خليفة في الصلاة بعد وفاته، وإذا ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها؛ لعدم القائل بالفصل.

الرابع: قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكاً عضواً»، وكانت خلافة الشيخين ثلاث عشر سنة وخلافة عثمان اثني عشر سنة وخلافة عليّ خمس سنين، وهذا دليل واضح على خلافة الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم أجمعين.

الخامس: أن الأئمة أجمعت^٢ على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة، وهم أبو بكر وعليّ والعباس، وبطل القول^٣ بإمامة عليّ والعباس، فتعين القول بإمامته. أما الإجماع فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ، وأما بطلان القول بإمامتهما؛ فلأنه لو كان الحق لأحدهما لنازع أبا بكر وناظره، وأظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته؛ فإن الرضا بالظلم ظلم.

١. أ: فالموعود.

٢. أ، س: أجمعوا.

٣. د: - القول.

قيل: الحقَّ كان لعليٍّ إِلَّا أَنَّهُ أَعْرَضَ عَنْهُ تَقِيَّةً^١.

قلنا: كيف و كان هو في غاية الشجاعة و الشهامة، و كانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علوّ شأنها زوجة له، و أكثر صناديد قريش و ساداتهم معه كالحسن و الحسين و العباس مع علوّ منصبه؛ فَإِنَّهُ قَالَ له: امدد يدك لأبايكم حتّى يقول الناس بايع عمّ رسول الله ابن عمّه، فلا يختلف عليك اثنان. و الزبير^٢ مع غاية شجاعته سلّ السيف و قال: لا أرضى بخلافه أبى بكر. و أبو سفيان^٣ رئيس مكة و رأس بني أمية قال: أرضيتكم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم ثيم. و الأنصار نازعهم أبو بكر و منهمم الخلافة، و كان أبو بكر شيخاً ضعيفاً خاشعاً سليماً عديم المال قليل الأعوان.

أقول:

المبحث الرابع: في إقامة الدليل على أَنَّ الإمام الحقَّ بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه. و خالف الشيعة فيه جمهور المسلمين و زعموا أَنَّ الإمام الحق بعد الرسول عليه السلام عليّ رضي الله عنه. و يدلّ على أَنَّ الإمام الحقَّ بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر وجوه، ذكر المصنّف منها خمسة:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيَنْدُلَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمَنًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥). وعد الله سبحانه و تعالى جمعاً من الصحابة رضي الله عنهم ليسخلفنهم في الأرض و ليكنن لهم، بدليل قوله

١. د. + الفتنة.

٢. هو: أبو عبد الله الزبير بن العوّام بن خويلد الأسدي القرشي (ت ٣٣٦ق)، الصحابي، و ابن عمّة النبي صلى الله عليه و آله. أسلم و له ١٢ سنة. و شهد بدرأ و أحدأ و غيرهما. كان موسراً، كبير المتاجر، خلف أملاكاً بيعت بنحو أربعين مليون درهم. قتله ابن جرموز غيلة يوم الجمل، بوادى السباع (على فراسخ من البصرة). راجع عنه: الاستيعاب ٢: ٥١٠-٥١١؛ أسد الغابة ٢: ٩٧-٩٨؛ الإصابة ٢: ٤٥٧-٤٦١؛ الأعلام ٣: ٤٣.

٣. هو: صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (٥٧ ق هـ - ٣١ق)، صحابي، من سادات قريش في الجاهلية. و هو والد معاوية رأس الدولة الأموية. كان من رؤساء المشركين في حرب الإسلام عند ظهوره، قاد قريشا و كنانة يوم أحد و يوم الخندق لقتال رسول الله صلى الله عليه و سلم و أسلم يوم فتح مكة (سنة ٨ق). شهد حنيناً و الطائف، فقشّ عنه يوم الطائف ثم قشّته الأخرى يوم اليرموك، فعمي. و لتأ توفا رسول الله صلى الله عليه و سلم كان أبو سفيان عامله على نجران. ثم أتى الشام، و توفي بالمدينة، و قيل بالشام. راجع عنه: الأعلام ٣: ٢٠١؛ الاستيعاب ٢: ٧١٤-٧١٥؛ أسد الغابة ٢: ٣٩٢-٣٩٣ و ٥: ١٤٨-١٤٩؛ الإصابة ٣: ٣٣٢-٣٣٥.

تعالى: «منكم»، فالجمع من الصحابة الموعودين بالاستخلاف إما عليّ و من قام بالأمر بعده ك معاوية و يزيد و مروان، وإما أبو بكر و من قام بالأمر بعده، و هم الخلفاء الثلاث عمر و عثمان و عليّ.
و الأول- و هو أن يكون الموعودون بالاستخلاف و التمكين عليّاً و من قام بالأمر بعده- باطل إجماعاً، أما عندنا؛ فلصحة خلافة الأربعة و عدم صحة خلافة معاوية و يزيد و مروان؛ فإنهم ملوك لا خلفاء. و أما عند الشيعة؛ فلأن معاوية و يزيد و مروان لم يكونوا من الذين آمنوا و عملوا الصالحات. فتعين الثاني، و هو أن يكون الموعودون بالاستخلاف و التمكين أبا بكر و من بعده من الخلفاء الثلاثة، فثبت أن الإمام الحقّ بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر.^١

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولَىٰ بِأُسْ شَدِيدٍ تَقْتُلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَ إِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الفتح: ١٦). فالداعي المحذور مخالفته ليس محمداً صلى الله عليه و سلم؛ لقوله تعالى قبل هذه الآية: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَائِمٍ لِتَأْخُذُواهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْنُدُونَنَّ بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الفتح: ١٥). قوله: «لن تتبعونا» يدلّ على منع رسول الله عليه السلام إياهم عن اتباعه، فلا يجوز أن يدعوهم إلى قوم

١. و فيه أولاً: أن ظاهر الآية استخلاف جميع المؤمنين الذين آمنوا و عملوا الصالحات، و ليست مخصوصة بالثلاثة و لا بالأربعة، فليس معنى الاستخلاف جعل شخص خليفة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، بل معناه إقذارهم و تمكينهم و غلبتهم على الكفار، مأمونون منهم مظهرين دينهم، أو جعله صلى الله عليه و آله و سلم خليفة في الأرض و إظهاره على الدين كلّ و غلبته على الكفار، و الجمعية باعتبار التعظيم، أو باعتبار التبع، أو يكون المراد الأئمة المعصومين عليهم السلام، أو يكون المراد أمير المؤمنين عليه السلام، و الجمع للتعظيم أو التبع، فإنه إذا كان خليفة و المؤمنون تابعون له فكأنهم الخلفاء، أو صاحب الزمان عليه السلام كذلك. و أيضاً هؤلاء ليسوا متصفين بهذه الصفة: الإيمان و عمل جميع الصالحات. و أيضاً الاستخلاف الذي كان من قبل هو النبوة و التمكين و الإقذار و غلبة المؤمنين على الكفار، لا الإمامة و الوصية و الخلافة، فهو مذكور (راجع: الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٣٨٩-٣٩٠).

و ثانياً: لو كانت هذه الآية دالة على خلافة أبي بكر لكانت خلافته مستندة إلى الله لقوله: «ليستخلفتم في الأرض كما استخلف...» لكن خلافة أبي بكر عند القوم ليست بنصب من الله بل مذهب القوم أنه صلى الله عليه و آله و سلم مات و لم يستخلف أحداً (انظر: شرح المواقف: ٨، ٣٥٤).

و ثالثاً: لو كان المراد من الآية أبو بكر لما طعن عليه عليّ تسمية أبي بكر نفسه «خليفة رسول الله» لكونه كذبا على رسول الله (راجع: الإمامة في أهم الكتب الكلامية: ١١٠).

أولي بأس شديد، وإلا لزم التناقض.

ولا علياً رضي الله عنه؛ لأنه قال الله تعالى في صفة المدعوين: ﴿تَقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسْلِمُوا﴾ (الفتح: ١٦)، وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار أيام خلافته.

والداعي المحذور مخالفته ليس من ملك بعد علي رضي الله عنه وفاقاً، ولعدم دعوتهم للأعراب، فتعين أن يكون الداعي المحذور مخالفته من كان قبل علي رضي الله عنه وبعده النبي عليه السلام.

وقد أوجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله: ﴿فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الفتح: ١٦)، وإذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة، و يلزم منه أن يكون الإمام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبا بكر.^١

الثالث: أن النبي استخلف أبا بكر في الصلاة أيام مرضه، فثبت استخلافه في الصلاة بالنقل الصحيح، وما عزل النبي عليه السلام أبا بكر عن خلافته في الصلاة، فبقي كون أبي بكر خليفة في

١. ب: يلزم.

٢. وفيه أولاً: أن الداعي لهم هو النبي على ما حكى عن قتادة وسعيد بن جبير في أن الآية نزلت في أهل خير وكان النبي هو الداعي إلى ذلك، ولا ينفيه قوله تعالى: سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ: لَأَن نَّعْتَمِدَهُمْ عَنِ التَّبِيعَةِ فِي غَزَاةٍ وَاحِدَةٍ - وهو خير لاختصاص المؤمنين بمغتمه كما قال المفسرون - لا يدل على عدم كونه صلى الله عليه وآله وسلم داعياً لهم إلى غزاة أخرى مثل تبوك (انظر: التبيان في تفسير القرآن ٩: ٣٢٤-٣٢٦؛ مجمع البيان ٩: ١١٥-١١٦)، كما جُوز في تفسير البيضاوي والزمخشري أيضاً كون الداعي هو صلى الله عليه وآله وسلم بأن يكون المراد من «أولي بأس» تقيف وهوازن، وقد دعا صلى الله عليه وآله وسلم المخلقين إلى القتال معهم، ولا ينفيه قوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَجُّوهُمْ﴾ (١) فَإِنَّ التَّغْيَ بَعْنَى التَّهْيِي كَمَا قَالَ الْبَيْضاوي (أنوار التنزيل ٥: ١٢٩)، وهو ظاهر في المقام، أو نفى التبعية ما دام هم عليهم مرض القلوب والاضطراب في الدين، كما قاله الزمخشري (تفسير الزمخشري ٤: ٣٣٨)، أو نفى التبعية إلى خير لا غير.

وثانياً: لو سلم أن الداعي أبو بكر وعمر، فليس في الآية ما يدل على مدح الداعي ولا على إمامته. وثالثاً: إن أحاديث القوم أنفسهم في تفسير الآية مختلفة، وكذا أقوال مفسريهم كما لا يخفى على من راجع (لاحظ: الدر المنثور ٦: ٧٢-٧٣). ورابعاً: إنه يكشف عن عدم دلالة هذه الآية على ما قالوا، استدلالاً المحضلين من علمائهم لإمامة أبي بكر من جهة الأخبار، لا من جهة الآية. ورابعاً: إن الذي فسر الآية بأبي بكر وأن القوم المذكورين بنو حنيفة أصحاب مسيعة، هو محمد بن شهاب الزهري. وهذا الرجل مقدوح جداً وقد كان من المبغضين لأمر المؤمنين علي عليه السلام، فلا يعتمد على قوله، لا سيما في مثل المقام. راجع: الإمامة في أهم الكتب الكلامية: ١١١-١١٢؛ الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٣٨٩-٣٩٠.

الصلاة بعد وفاته عليه السلام، وإذا ثبت خلافة أبي بكر في الصلاة بعد وفاته عليه السلام ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلاة؛ لعدم القائل بالفصل.^١

الرابع. قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثمّ تصير بعد ذلك ملكاً عضواً»، وهذا

١. وفيه بحث: أما أولاً فتمنع ثبوت هذا الخبر، بل الذي نقل عندنا أنّه لما نقل صلى الله عليه وآله وسلم نادى بلال الصلاة، قالت عائشة: إنّ أبا بكر يصلي بالناس، فتهم أنّ ذلك كان بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وتقدم للصلاة وكبر عالياً حتى سمع صلى الله عليه وآله وسلم صوته، وأفاق وسأل عن ذلك، قيل: إنّ أبا بكر تهدم بالناس ليصلي، فخرج متكبياً على عليّ عليه السلام وفضل بن عباس حتى جاء إلى المحراب، ونعى أبا بكر وصلى هو صلى الله عليه وآله وسلم (انظر: إعلام الوري: ١٣٤؛ الإرشاد: ١٨٣؛ بحار الأنوار: ٢٢: ٤٦٧). وثانياً: إنّهُ على تقدير وجوده في صحيح البخاري (لم نجد هذا الخبر في «صحيح البخاري» نعم نقله المتقي الهندي في «كنز العمال» ٥: ٦٥٦ ح ١٤١٥٤ عن العشاري)، فهو لا يدلّ على الاستخلاف في جميع مدّة مرضه، بل في صلاة واحدة، لا متعدّدة. وثالثاً: على تقدير تسليم ما ذكره، ليس كلّ ما هو مذكور في الصحيح مما يكون ظاهراً صحته أو مبرهنًا؛ بحيث يكون حجة على الخصم، فإنّه ما ثبت صحّة ما فيه، وعدالة الناقل. وصحته عند المدعي ليس بنافع، ولا يتمّ به الاستدلال. ورابعاً: إنّهُ خبر واحد والمسألة أصوليّة، وفي إثباتها بمثله بحث، وعلى تقدير كونها فرعية، في حجية الخبر الواحد أيضاً خلاف وبحث في الأصول، وكثير من الأصوليين والعلماء ليسوا بقائلين به (انظر: بذل النظر في الأصول: ٣٩٣) فكيف يثبتها؟! وأما ما استدلت الشيعة به من الأخبار فهي إمّا متواترة مثل خبر الغدير والمنزلة، وإمّا مخوفة بالقرائن وأمر لا يمكن منعها، أو مستغيب، وإمّا لأنّه مذكور في كتب الخصم بحيث لا يسعهم إنكاره، فهو حجة عليهم، فتأمل. وخامساً: إنّهُ يجوز أن عزله. وسادساً: إنّهُ سلّمنا أنّه ما عزله ولكن ينزل بموت منيه، وهو ظاهر وثابت في الفقه (راجع: المغني والشرح الكبير ٥: ٢٤٢؛ المبسوط ٢: ٣٦٨). وسابعاً: كيف يدلّ الإمامة في الصلاة وبقائها فيها على كونه خليفة وإماماً، وأنّي ملازمة بينهما؟ والاستدلال بعدم القائل بالفرق ضعيف جداً؛ فإنّه مسألان فيجوز أن يقول أحد بإحداهما ولا يقول بالأخرى. وبالجمله لو لم يحصل من الفرق رفع ما أجمع عليه يجوز القول الثالث، والفرق كما بين في الأصول (انظر: معارج الأصول: ١٣١)، ومعلوم عدم حصوله هنا. وثامناً: إنّ مثل هذا يمكن جعله دليل مسألة فقهية لا أصولية فتأمل. وتاسعاً: إنّ من العجائب الاستدلال على ذلك بالقياس بأنّه إذا ثبت إمامته في الصلاة ثبت إمامته لأنّه في أمر الدين فثبت في أمر الآخرة، وهذا باطل من وجوه: الأول: إنّهُ قياس في الأصول، ولو سلّم كونها فرعية فالقياس باطل فإنّه ما ثبت حجّيته فإنّه مختلف فيه، وكثير من العلماء مثل علماء أهل البيت لا يقولون به ولهم عليه أدلّة عقلية وتقليّة مذكورة في محلّها (انظر: «لكافي» ١: ٥٧-٥٨؛ معارج الأصول: ١٨٣). والثاني: إنّ القياس له شرائط ومواد، وليس القائلون به يقولون به في جميع المسائل، فإنّهم لا يقولون ذلك في الحدود والكفارات فلا بدّ لإثباته فيما نحن فيه. والثالث: إنّهُ قياس مع الفارق، وهو باطل بالعقل والنقل والإجماع من القائل بالقياس وغيره؛ فإنّ إقامة الصلاة أمر واحد، ويصلح لذلك عندهم كلّ مسلم يزّو فاجر ومن ليس له شوكة وتدير الملك والعلم بالمسائل المحتاج إليه وسائر ما يحتاج إليه الإمام، والخلافة والإمامة رئاسة عاقبة لجميع أمور الناس في الدين والدنيا، وأنّه لا يصلح له كلّ مسلم، بل لا بدّ له من علوم شتى وتدير وشوكة وقبول الرعية ونحو ذلك مما لا يخفى، مع قطع النظر عن العصمة والعدالة اللتين شرطهما الشيعة وبعض العاقبة مثل صاحب الكشّاف؛ حيث فهم اشتراط العدالة (انظر: الكشّاف ١: ١٨٤)، بل فهم العصمة من البيضاوي حيث قال: دلّت «لَا يَنْعَالُ غُلَيْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة: ١٢٤) على اشتراط العصمة قبل النبوة أيضاً (أنوار التنزيل ١: ٨١) فكيف يقاس مثل هذه على مثل تلك؟ راجع: الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٩-٤-١٢.

دليل واضح على خلافة الأئمة الأربعة، وعلى أن من بعدهم ملوك لا خلفاء.^١
الخامس: أن الأئمة أجمعوا على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة - وهم أبو بكر وعليّ والعباس رضي الله عنهم - وبطل القول بإمامة عليّ والعباس رضي الله عنهما، فتعين القول بإمامة أبي بكر رضي الله عنه.

أما الإجماع على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ. وأما بطلان القول بإمامة عليّ والعباس رضي الله عنهما؛ فلائه لو كانت الإمامة حقاً لأحدهما لنازع أبا بكر رضي الله عنه وناظره في ذلك، وأظهر على أبي بكر حجته ولم يرض بخلافته، وقد رضي عليّ والعباس بإمامة أبي بكر وبايعاه، ولو كانت إمامة أبي بكر غير حق كان ظلماً فينبغي أن لا يرضيا بها؛ فإنّ الرضا بالظلم ظلم،^٢ فثبت أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر. قيل: الإمامة كانت حقاً لعليّ إلا أن عليّاً رضي الله عنه أعرض عن حقه تقيّة على نفسه.

١. وفيه منع صحة الرواية، بل منع وجوده في الكتب المعتبرة أو في الكتاب المعتبر. وأيضاً: تسميتها خلافة بحسب الظاهر لا يدلّ على أنها كانت حقّة ولا على المدح والتعظيم؛ لأنّها في تلك الزمان يسلكون بحسب الظاهر سلوكاً لا يظهر ميلهم إلى الدنيا، وعدم كونها خلافة عنه صلى الله عليه وآله وسلم. إلّا في بعض زمان الثالث. راجع: الإمامة في أهم الكتب الكلامية: ١١٥-١١٧؛ الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٤٠٦-٤٠٧.

٢. رضى أمير المؤمنين عليه السلام ممنوعاً ظاهراً. ومعلوم بالإجماع أنّه ترك البيعة مدّة، وما كان معهم في السقيفة اشتغالاً بتجهيزه عليه السلام ثمّ بجمع القرآن. وما نقل من طريق الخاضعة من دعواه ذلك واحتجاجه وإظهار مظلوميته أكثر من أن يحصى على ما نقله أهل بيته وشيعته العارفون بحاله، بل من أصحابهم المخصوصين بذلك مثل سلمان وأبا ذر ومقداد وعمار (انظر: الإفصاح ٤٧-٤٨؛ الاحتجاج ١: ١٤٩؛ أمالي الصدوق: ٥٣٧؛ الخصال للشيخ الصدوق: ٥٤٧؛ القدير ١: ٣٢٧)؛ فإنّ كلّ واحد واحد احتجوا على أبي بكر وخوفوه وذكروه الأخبار والنصوص المذكورة له، حتى روي أنّه ندم وعزم على ترك الأمر ومنعه عمر (انظر: الإمامة والسياسة ١: ٣١؛ كنز العمال ٥: ٥٨٦ و٥٨٨؛ شرح نهج البلاغة ١: ١٦٩). ويكفي في ذلك خطبته الشقشقية التي يرهّن شارحها على صحة كونها منه عليه السلام (شرح نهج البلاغة ١: ١٥٦ و٢٠٥). وأيضاً قد يكون أمير المؤمنين عليه السلام مأموراً بترك الجدل من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمصلحة علمائهم ولم يعلم غيرهما. على أنّه قد يكون عجزاً لعدم الناصر؛ لاختيار الناس الدنيا. وليس بأعظم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - والمسلمون كانوا أيضاً معه - وقد كان يترك القتال للمصلحة ويصالح مع أعداء الله وقد يغلب منهم وإن كان شجاعاً عليه السلام في نفسه، لكن لا بدّ له من شوكة وناصر كما كان في زمانه عليه السلام ثمّ في زمان معاوية، ومع ذلك ما قدر على قتل معاوية؛ لعدم اتفاق عسكره لما رفعوا المصاحف تركوا القتال، وكان عليه السلام ينادي: «إنّ هذه فتنة لا تركوها القتال» وما قبلوا منه. ولو سمع منه لقتله. وما بقي معه إلّا مثل الأشر، كما ذكره أهل التواريخ من السنة مثل ابن طلحة وغيره (مطالب السؤل في مناقب آل الرسول؛ وقعة صفين: ٤٨٩؛ تاريخ الطبري ٥: ٤٨؛ تاريخ ابن كثير ٧: ٢٧٢). ولا تثبت الشيعة لأكثر من الشجاعة بأنّه أشجع الصحابة، لا أنّه قادر على دفع جميع الأعداء، وهو ظاهر، وإلّا لأبادهم حال وجود النبي صلى الله عليه وآله وسلم راجع: الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٢١٠-٢١٣.

قلنا: كيف يتصور التقيّة في حقّ عليّ رضي الله عنه، و كان في غاية الشجاعة و الشهامة، و كانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علوّ شأنها و جلالة قدرها و فضل نسبتها زوجة عليّ. و أكثر صناديد قریش و ساداتهم كالحسن و الحسين و العباس مع عليّ رضي الله عنهم. و العباس مع علوّ منصبه قال لعليّ: «امدد يدك لأبايعك حتّى يقول الناس بايع عمّ رسول الله عليه السلام ابن عمّه، فلا يختلف عليك اثنان». و الزبير بن العوام مع غاية شجاعته سلّ السيف و قال: «لا أرضى بخلافة أبي بكر». و أبو سفیان رئيس مكّة و رأس بني أمية قال: «يا بني عبد مناف أرضيتم أن يلي عليكم تيم» يعني أبا بكر؛ فإنّ أبا بكر رضي الله عنه كان من قبيلة تيم بن مرّة- ثمّ قال أبو سفیان: «و الله لأملأنّ الوادي خيلاً و رجلاً». و الأنصار نازعهم أبو بكر رضي الله عنه و منعهم الخلافة؛ فإنّهم طلبوا الإمامة و قالوا: أمير منّا و أمير منكم. و كان أبو بكر شيخاً ضعيفاً خاشعاً سليماً عديم المال قليل الأعوان.

فعلم أنّ بيعة عليّ لأبي بكر إنّما كانت عن رضی؛ لأنّه كان مقدّماً على الصحابة رضي الله عنهم في العلوم و الفضائل، و كان أقرب^١ الناس إلى الرسول صلّى الله عليه و سلّم.

[أدلة الشيعة على إمامة عليّ عليه السلام]

قال:

احتجّت الشيعة على إمامة عليّ بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، فالمراد بالوليّ إمّا الناصر أو المتصرّف لا غير؛ تقيلاً للاشتراك و الأول باطل لعدم اختصاص النصرة بالذكر، فتعين الثاني. فثبت أنّ المؤمن الموصوف يستحقّ التصرف في أمور المسلمين، و المفسّرون ذكروا أنّ المراد منه علي بن أبي طالب؛ لأنّه كان يصليّ فسأله سائل فأعطاه خاتمه راکعاً، و المستحقّ المتصرّف هو الإمام، فثبت أنّه إمام.

و يقرب منه قوله صلّى الله عليه و سلّم: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

الثاني: قوله صلّى الله عليه و سلّم: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»، و كان هارون خليفة؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ (الأعراف: ١٤٢)، إلّا أنّه

توفي^١ قبله.

و الثالث: قوله صلى الله عليه وسلم مشيراً إليه: «سَلِّمُوا عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَ أَخْذْ بِيَدِهِ وَ قَالَ: هَذَا خَلِيفَتِي فِيكُمْ بَعْدَ مَوْتِي، فَاسْمَعُوا وَ أَطِيعُوا لَهُ».

الرابع: أَنَّ الْأُمَّةَ أَجْمَعُوا عَلَى إِمَامَةِ أَحَدِ الْأَشْخَاصِ الثَّلَاثَةِ، وَ بَطَلَ الْقَوْلُ بِإِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ وَ الْعَبَّاسِ؛ لِمَا ثَبَتَ أَنَّ الْإِمَامَ يَكُونُ وَاجِبَ الْعَصْمَةِ وَ مَنْصُوصاً عَلَيْهِ، وَ هُمَا لَمْ يَكُونَا وَاجِبِي الْعَصْمَةِ وَ لَا مَنْصُوصاً عَلَيْهِمَا بِالِاتِّفَاقِ، فَتَعَيَّنَ الْقَوْلُ بِإِمَامَةِ عَلِيٍّ.

و الخامس: أَنَّهُ لَا بَدَّ وَ أَنَّ يَكُونَ^٢ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَصَّ عَلَى إِمَامٍ مَعَيَّنٍ تَكْمِيلاً لِأَمْرِ الدِّينِ وَ إِشْفَاقاً عَلَى الْأُمَّةِ، وَ لَمْ يَنْصَ لِغَيْرِ أَبِي بَكْرٍ وَ عَلِيٍّ بِالْإِجْمَاعِ، وَ لَا لِأَبِي بَكْرٍ، وَ إِلَّا لَكَانَ تَوْقِيفُهُ الْأَمْرَ عَلَى الْبَيْعَةِ مَعْصِيَةً، فَتَعَيَّنَ تَنْصِيصُهُ لِعَلِيٍّ.

السادس: أَنَّ عَلِيّاً كَانَ أَفْضَلَ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لِأَنَّهُ ثَبَتَ بِالْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً: ﴿وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦١) عَلِيٍّ، وَ لَا شَكَّ أَنَّهُ لَيْسَ نَفْسُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعِيْنَهُ، بَلِ الْمُرَادُ بِهِ إِمَّا أَنَّهُ بِمَنْزِلَتِهِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ النَّاسِ إِلَيْهِ، وَ كُلٌّ مِنْ كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ أَفْضَلُ النَّاسِ^٣ بَعْدَهُ.

و لِأَنَّهُ كَانَ أَعْلَمَ الصَّاحِبَةِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ أَشَدَّهُمْ ذِكَاً وَ فُطْنَةً، وَ أَكْثَرَهُمْ تَدَبُّراً وَ رَوِيَّةً، وَ كَانَ حَرَصَهُ عَلَى التَّعْلَمِ أَكْثَرَ، وَ اهْتِمَامُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِرْشَادِهِ وَ تَرْبِيَتِهِ أَتَمَّ وَ أَبْلَغَ، وَ كَانَ مَقْدَماً فِي فُنُونِ الْعُلُومِ الدِّينِيَةِ أَصُولُهَا وَ فُرُوعُهَا؛ فَإِنَّ أَكْثَرَ فِرْقِ الْمُتَكَلِّمِينَ يَنْسُبُونَ إِلَيْهِ وَ يَسْتَنْدُونَ أَصُولَ قَوَاعِدِهِمْ إِلَى قَوْلِهِ، وَ الْحُكَمَاءُ يَعْظُمُونَهُ غَايَةَ التَّعْظِيمِ، وَ الْفُقَهَاءُ يَأْخُذُونَ بِرَأْيِهِ، وَ قَدْ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَفْضَاكُم عَلَيَّ».

و أَيضاً: فَأَحَادِيثُ كَثِيرَةٌ كَحَدِيثِ الطَّيْرِ وَ حَدِيثِ خَيْرٍ وَرَدَتْ شَاهِدَةً عَلَى كَوْنِهِ أَفْضَلَ، وَ الْأَفْضَلُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ إِمَاماً.

و الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ عَمُومَ النُّصْرَةِ غَيْرُ مُسَلِّمٍ، وَ أَنَّ حَمْلَ الْجَمْعِ عَلَى الْوَاحِدِ مُتَعَدِّرٌ، بَلِ الْمُرَادُ هُوَ وَ أَكْفَاؤُهُ. وَ عَنِ الثَّانِي: أَنَّ مَعْنَاهُ النِّسْبَةُ فِي الْأَخُوَّةِ وَ الْقَرَابَةِ. وَ عَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ غَيْرَ مُتَوَاتِرَةٍ وَ لَا صَحِيحَةً عِنْدَنَا، فَلَا تَقُومُ بِهَا حُجَّةٌ عَلَيْنَا. وَ عَنِ الرَّابِعِ: أَنَّا لَا نَسَلِّمُ وَجُوبَ

١. أ. مات.

٢. د. و أن.

٣. س. كان أفضل الخلق.

٤. أ. أشهرهم.

العصمة ووجوب التنصيب^١ وعدم النص في شأن أبي بكر. وعن الخامس: أن تفويض الأمر إلى المكلفين لله كان أصح. وعن السادس: أنه معارض بمثله.

و الدليل على أفضلية أبي بكر قوله تعالى: ﴿وَسَيَجْنِبُهَا الْأَتَقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ (الليل: ١٧-١٨): ﴿فَإِنَّ الْمَرَادَ بِهِ إِمَّا أَبُو بَكْرٍ أَوْ عَلِيٌّ وَفَاقًا، وَالثَّانِي مَدْفُوعٌ؛ لِقَوْلِهِ: وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ (الليل: ١٩-٢٠): لَأَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نَشَأَ فِي تَرْبِيَّتِهِ وَإِنْفَاقِهِ، وَذَلِكَ نِعْمَةٌ تُجْزَى^٢، وَكُلٌّ مِنْ كَانَ أَتَقَى كَانَ أَكْرَمَ عِنْدَ اللَّهِ وَأَفْضَلَ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاهُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

وقوله عليه السلام: «ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر».

وقوله عليه السلام لأبي بكر وعمر: «هما سيّدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين».

أقول:

احتجّت الشيعة على إمامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر المصنّف منها ستّة:

[في دلالة آية الولاية]

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، وجه الاحتجاج به أن لفظ الولي قد يراد به الأولي والأحق بالتصرف، يدلّ على ذلك النقل اللغوي والنصّ والعرف الاستعمالي.

أما النقل اللغوي فقول المبرّد^٣: الولي هو الأولي بالتصرف. وأما النصّ فقوله عليه السلام: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْتَهَا فَنَكَاحُهَا بَاطِلٌ»؛ فإنه أراد به الأولي بالتصرف. وأما العرف الاستعمالي؛ فإنه يقال لأب المرأة وأخيها أنه وليها، أي: أولى بالتصرف فيها.

١. د: النصّ.

٢. أ: - لأنّ عليّاً رضي الله عنه نشأ في تربيته وإنفاقه، وذلك نعمة تجزى.

٣. هو: أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأردني (ت ٢٨٦ق)، المعروف بالثبّرد، إمام العربية ببغداد في زمنه، وأحد أئمة الأدب والأخبار. مولده بالبصرة ووفاته ببغداد. من كتبه: الكامل، المذكر والمؤنث، المقضب، التعازي والمرائي، شرح لامية العرب، إعراب القرآن، طبقات النحاة البصريين، نسب عدنان وقحطان، والمقرب. راجع عنه: الأعلام ٧: ١٤٤؛ تاريخ الإسلام ٢١: ٢٩٩؛ شذرات الذهب

وقد يراد به المحبَّ والناصر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١) أي: بعضهم محبَّ بعض وناصره، ولم يعهد في اللغة للوليِّ معنى ثالث، فثبت أنَّ الوليِّ إما أن يراد به الناصر أو الأولي بالتصرّف لا غير؛ تقييداً للاشتراك.

والأول باطل؛ لعدم اختصاص النصرة بالذكر في الآية؛ لأنَّ الولاية بمعنى النصرة عامة في كلّ المؤمنين؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١)، والولاية في الآية ليست عامة في كلّ المؤمنين؛ لأنَّ لفظة «إنّما» في الآية تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة، فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصّة ببعض المؤمنين، فتعيّن الثاني، وهو كون المراد بالوليِّ الأولي بالتصرّف.

فثبت أنَّ المؤمن الموصوف في الآية يستحقّ التصرّف في أمور المسلمين، والذي هو الأولي بالتصرّف في أمور المسلمين من جميع الناس هو الإمام، فإذا نال الآية ناصّة على إمامة المؤمنين الموصوفين، والمفسّرون ذكروا أنَّ المراد منه عليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه؛ لأنّه كان يصليّ فسأله سائل فأعطاه خاتماً راکعاً، فثبت أنَّ عليّاً هو الإمام المستحقّ للتصرّف.

ويقرب من هذه الآية قوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»، تقريره: أنَّ لفظ المولى قد يراد به الأولي، وقد يراد به الناصر والمعين، وقد يراد به المعنّى والمعنّى والجار وابن العمّ.

أمّا إرادة الأولي فيدلّ عليه الكتاب والسنة. أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيًّا وَمِمَّا تَرَكَ﴾ (النساء: ٣٣)، فقال المفسّرون أراد به من كان أولى وأحقّ بالميراث، وقوله تعالى: ﴿مَّا وَنَكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ (الحديد: ١٥)، أي: أولى بكم النار، على ما قاله المفسّرون.

١. انظر: مسند أحمد بن حنبل ١: ٨٤ و ٨٨ و ١١٨ و ١١٩ و ٣٣٠-٣٣١: ٤ و ٢٨١ و ٣٦٨ و ٣٧٠ و ٣٧٢ و ٣٧٣: ٥ و ٣٤٧ و ٣٦٦ و ٣٧٠ و ٤١٩: ٤ فضائل الصحابة ٢: ٧٣٣، ٧٠٣ و ٧٤١: ٢ و ٧٥٥، ٧٥٩، ٨٤٩ و ٨٧٨ سنن ابن ماجة ١: ١٣٧، سنن الترمذي ٥: ٥١: ٤

السنن الكبرى للنسائي ٥: ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦ و ١٥٥.

و قال العلامة الأميني: إنَّ هذا الحديث متواتر، وقد رواه أحمد بن حنبل من أربعين طريقاً، وابن جرير الطبري من نيف وسبعين طريقاً، والجزي المقرئ من ثمانين طريقاً، وابن عقدة من مائة وخمسة طرق، وأبو سعيد السجستاني من مائة وعشرين طريقاً، وأبو بكر الجعافي من مائة وخمس وعشرين طريقاً، وفي تعليق هداية العقول ص ٣٠ عن الأمير محمد اليمني (أحد شعراء الغدير في القرن الثاني عشر) أنَّ له مائة وخمسين طريقاً. ثمَّ إنّه قد استقصى أسماء رواة حديث الغدير وأثبتها حسب حروف الهجاء في موسوعته (الغدير: ١: ١٤-١٥١) فبلغوا ٣٦٠ شخصاً بأسانيدهم المتعددة.

وأما السنة؛ فقوله عليه السلام في بعض الروايات: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فكاحها باطل»، أراد بالمولى المالك لأمرها والأولى بالتصرف فيها.

وأما إرادة الناصر والمعين فدلّ عليهما الكتاب والشعر. أما الكتاب؛ فقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ (محمد: ١١)، أراد به الناصر. وأما الشعر؛ فقول الأخطل^١: «فأصبحت مولاه من الناس كلهم». ومعناه: فأصبحت ناصرها والذاب عنها.

وأما إرادة المعنى والمعنى فظاهرة يدلّ عليها استعمال الفقهاء. وأما إرادة الجار فدلّ عليها قول معمر الكلابي لما نزل جارا لكليب بن يربوع^٢ فأحسن جواره:

جزى الله خيراً و الجزاء بكفّه كليب بن يربوع و زادهم حمدا
هم خلطونا بالنفوس و أجمعوا * إلى نصر مولاهم مسومة جردا^٣
أراد به جاره^٤.

وأما إرادة ابن العمّ فدلّ عليه قوله تعالى حكاية عن زكريا: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوْلَى مِنْ وَرَائِي﴾

١. الأخطل: هو أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت التغلبي (١٩- ٩٠ ق)، من شعراء العصر الأموي، أكثر من مدح بني أمية. كان منافساً لجبر و الفرزدق، و أكثر في هجائهما. و هو رجل نصراني لا يتميز إلى فرقة من فرق الإسلام و لا يتهم بالصبيّة الشيعية، و لا يطعن عليه في العلم باللسان، في قصيدته يمدح فيها عبد الملك بن مروان عدو أمير المؤمنين عليّ عليه السلام. روى ابن قتيبة في ترجمة الأخطل عن الفرزدق قال: كنا في ضيافة معاوية، و معنا كعب بن جعيل التغلبي الشاعر، فقال له يزيد بن معاوية أنّ عبد الرحمن بن حسان قد فضح عبد الرحمن بن الحكم و غلبه و فضحنا فاهج الأنصار، فقال له كعب: أرأيت أنت إلى الشرك؟ أهجو قوما نصروا رسول الله صلى الله عليه و آله و آووه، و لكنّي أدلك على غلام منا نصراني، ما يبالي أن يهجوهم، كافر، شاعر كان لسانه لسان ثور. قال: و من هو؟ قال: الأخطل، فدعاه و أمره بهجائهم. و تمام البيت و ما قبله:

فما وجدت فيها قريش لأمرها أعف و أوفى من أبيك و أمجد
فأورى بزنديه و لو كان غيره غداة اختلاف الناس يوري لأصلا
فأصبحت مولاه من الناس كلهم و أخرى قريش أن تهاب و تحمدا
فمدحه بالإمامة و رئاسة الجماعة، و اقتصر في العبارة على ذلك و أنّه أولى به من الناس كافة على لفظه «مولى» لإفادتها في اللغة و معرفة أهلها بأنّها عبارة عنه و دالة على معناه. انظر: طبقات الشعراء ١: ٤٧٣- ٤٨٧؛ أقسام المولى في اللسان: ٣٩- ٤٠.

٢. كَلَيْبٌ، رَهْطُ جَرِيرِ الشَّاعِرِ، فَهُوَ كَلَيْبُ بْنُ يَرْبُوعَ بْنِ حَنْظَلَةَ. انظر: تاج العروس ٢: ٣٨٨.

٣. انظر: الزاهر في معاني كلمات الناس: ٩٧؛ لباب الآداب: ٢٦٨.

٤. ب: الجار.

(مريم: ٥)، و منه قول الفضل بن العباس بن عتبة^١ في بني أمية:

مهلاً بنى عمنا مهلاً موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفوناً^٢

أراد بقوله موالينا، بني عمنا.

إذا عرفت ذلك فنقول: لفظ المولى إما أن يكون ظاهراً في الأولى^٣ أو لا. فإن كان الأول وجب الحمل عليه دون غيره؛ عملاً بالظاهر. وإن كان الثاني: فيجب الحمل عليه لوجهين؛ الأول أنَّ اللفظ المتحد إذا أطلق وله محامل واقترب به ما يعين أحدها يجب الحمل عليه؛ نظراً إلى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه، وأول الحديث قرينة تصلح لأن تفسر لفظ المولى بالأولى، وهو قوله: «ألست أولى بكم».

الثاني: أنَّه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الأولى، فتعين حمله عليه؛ لأنَّ الأصل في اللفظ الأعمال لا الإهمال.

أمَّا أنَّه يتعذر حمله على ما سواه؛ فلاَّه يتعذر حمله على الناصر؛ لأنَّ ذلك معلوم من قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١)، ويمتنع حمله على المعقِّ والمعتق والجار وابن العمِّ؛ لكونه كذباً.

وإذا ثبت أنَّ لفظ المولى بمعنى الأولى، فقد اتَّفَق المفسرون على معنى قوله عليه السلام: «ألست

١. ج: عباس بن فضال بن عتبة. ب: عباس بن فضال بن عتبة. و هو: الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب (توفي حدود سنة ٩٥ق). جده أبو لهب، ولقب باللهبي نسبة إليه. وكان أحد شعراء بني هاشم وفصاحتهم. كان معاصراً للفرزدق والأحوص، وله معهما أخبار. مدح عبد الملك بن مروان، وهو أول هاشمي مدح أموياً فأكرمه. وكان النبي صلى الله عليه وآله زوج عتبة إحدى بناته، فلما بعثه الله تعالى نبياً، أقسمت عليه أم جميل أن يطلقها. فجاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا محمد، أشهد من حضر أنني قد كفرت بربك، وطلقت ابنتك. فدعا عليه رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله أن يبعث الله عليه كلباً من كلابه يقتله. فبعث الله عز وجل عليه أسداً فافترسه. قال ابن عباس: فخرج إلى الشام في ركب فيهم هبار بن الأسود، حتى إذا كانوا بوادي الغاضرة، وهي مسبعة، نزلوا ليلاً، فافترسوا صفاً واحداً، فقال عتبة: أريدون أن تجعلوني حجرة؟ لا، والله، لا أبيت إلا وسطكم. فبات وسطهم. قال هبار: فما أنبهني إلا السبع يشم رؤوسهم رجلاً رجلاً، حتى انتهى إليه، فأثشب أنيابه في صدغيه، فصاح: أي قوم، قتلني دعوة محمد، فأمسكوه، فلم يلبث أن مات في أيديهم. راجع: الأغاني ١٦:

٣٨٢-٣٩٢: الأعلام ٥: ٥٠؛ كتاب نسب قرش ٩٠.

٢. انظر: معجم الشعراء: ٢١٩-٢٢٠؛ الكامل في اللغة والأدب ٢: ٣٤٧.

٣. ب: الأول.

أولى بكم من أنفسكم» ألت أولى بتدبيركم والتصرف في أموركم، وأن نفاذ حكمه فيهم أولى من نفاذ حكمهم في أنفسهم. ولأن ذلك هو المتبادر من إطلاق لفظ الأولى في قولهم: ولد الميت أولى بالميراث من غيره، والسلطان أولى بإقامة الحدود من الرعية، والزوج أولى بامرأته، والمولى أولى بعده.

و إذا ثبت أن معنى المولى الأولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع إلى أن قوله: «من كنت مولاة فعلي مولاة» من كنت أولى بالتصرف فيه فعلي أولى بالتصرف فيه، وذلك يدل على إمامته؛ فإنه لا معنى للإمام إلا هذا.

في دلالة حديث المنزلة

الثاني: قوله عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»^١. أخبر أن منزلة عليّ منه عليه السلام كمنزلة هارون من موسى عليهما السلام، وذلك يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون بالنسبة إلى موسى عليهما السلام ثابتة لعلي بالنسبة إلى النبي عليه السلام. و لفظ «المنزلة» وإن لم يكن صيغة عموم إلا أن المراد بها التعميم. بيانه أن قوله: «منزلة» اسم جنس صالح لكل واحد من آحاد المنازل الخاصة و صالح لكل، و لهذا يصح أن يقال: فلان له منزلة من فلان، ومنزلته منه أنه قرابة^٢ له، و أنه محبة، و أنه نائبه في جميع أموره.

و عند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فإما أن تكون معيّنة أو مبهمة.^٣ الأول ممتنع؛ ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين. و الثاني أيضاً ممتنع لما فيه من الإجمال و عدم الإفادة، فلم يبق غير الحمل على الجميع. و يدلّ عليه قوله عليه السلام: «إلا أنه لا نبي بعدي»؛ استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل، و لو لم يكن اللفظ محمولاً على كلّ المنازل لما حسن الاستثناء.

و إذا ثبت التعميم يدلّ على ثبوت الإمامة لعلي رضي الله عنه؛ لأنّ من جملة منازل هارون من

١. ب: فإنّ.

٢. انظر: فضائل الصحابة ٢: ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٤، ٧٣٢ و...؛ سنن الترمذي ٥: ٣٠٠ ح ٣٨٠٤؛ الطبقات الكبرى ٣: ١٦؛ السيرة النبوية لابن هشام

٢: ٢٠٥؛ الاستيعاب ٣: ١٠٩٧-١٠٩٨؛ تاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٥١-٦٢.

٣. ب: قريب.

٤. ب: + و.

موسى أَنَّهُ كان خليفة له على قومه في حال حياته؛ لقوله تعالى حكاية عن هارون: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ (الأعراف: ١٤٢)، والخلافة لا معنى لها إِلَّا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات. وإذا كان خليفة له في حال حياته وجب أن يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه، وإلَّا لكان عزله موجباً للنفرة عنه، وذلك غير جائز على الأنبياء عليهم السلام. وإذا كان ذلك ثابتاً لهارون وجب أن يثبت مثله لعليّ.

الثالث: قوله عليه السلام مشيراً إليه: «سَلِّمُوا عَلَى أمير المؤمنين، وأخذ بيده فقال: هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا وأطيعوا»، وهذا صريح دالّ على خلافته بعده.

الرابع: أنَّ الأئمة أجمعوا على إمامة أحد الأشخاص الثلاثة: أبي بكر وعليّ والعباس رضي الله عنهم، وبطل القول بإمامة أبي بكر والعباس؛ لما ثبت أنَّ الإمام يجب أن يكون واجب العصمة و منصوصاً عليه، وأبو بكر والعباس رضي الله عنهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصاً عليهما بالاتفاق، فتعين القول بإمامة عليّ رضي الله عنه.

الخامس: أَنَّهُ يجب أن يكون الرسول عليه السلام نصّ على إمامة شخص معيّن تكميلاً لأمر الدين وإشفاقاً على الأمة؛ فَإِنَّهُ عُلِمَ من سيرة النبي عليه السلام إشفاقه للأئمة كالوالد بالنسبة إلى أولاده، قال عليه السلام: «إنّما أنا لكم مثل الوالد لولده»^١، وإرشادهم إلى أشياء جزئية مثل الأمور المتعلقة بقضاء الحاجة، وأنّه عليه السلام إذا سافر من المدينة مدّة يسيرة استخلف فيها من يقوم بأمور المسلمين. و من هذه سيرته فكيف يهمل أئمته ولا يرشدهم إلى من يتولّى أمرهم الذي هو أجلّ الأشياء وأنفعها وأعمها فائدة؟ فلا بدّ من سيرته من التنصيب على من يتولّى أمرهم بعده. ولم ينصّ لغير أبي بكر وعليّ رضي الله عنهما بالإجماع، ولم ينصّ لأبي بكر؛ لأنّه لو نصّ على أبي بكر لكان توقيفه الأمر على البيعة معصية، فتعين تنصيبه لعليّ.

[أفضليّة عليّ عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله]

السادس: أنَّ عليّاً كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام؛ لأنّه ثبت بالأخبار الصحيحة أنَّ

١. انظر: شرح نهج البلاغة ١٣: ٢١١؛ تاريخ الطبري ٢: ٣٢١.

٢. سنن ابن ماجه ١: ٢٧٩.

المراد من قوله تعالى حكاية: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦١) علي رضي الله عنه، ولا شك أنّ علياً ليس نفس محمد عليه السلام بعينه، بل المراد به أنّ علياً بمنزلة النبي عليه السلام، وأنّ علياً هو أقرب الناس إلى رسول الله عليه السلام فضلاً، وإذا كان كذلك، فهو كان أفضل الخلق بعده.

ولأنّ علياً رضي الله عنه كان أعلم الصحابة رضي الله عنهم؛ لأنه كان أشهرهم ذكاء و فطنة و أكثرهم تدبيراً و روية، و كان حرصه على التعلّم أكثر، و اهتمام الرسول عليه السلام يارشاده و تربيته أتمّ و أبلغ. و كان مقدّماً في فنون العلوم الدينية أصولها و فروعها؛ فإنّ أكثر فرق المتكلّمين ينسبون إليه و يسندون أصول قواعدهم إليه، و الحكماء يعظمونه غاية التعظيم، و الفقهاء يأخذون برأيه، و قد قال عليه السلام: «أفضاكم عليّ»^١، و الأقضى أعلم؛ لاحتياجه إلى جميع أنواع العلم.

و أيضاً: أحاديث كثيرة وردت شاهدة على أنّ علياً رضي الله عنه أفضل، منها: حديث الطير، و هو أنّه عليه السلام أهدي له طير مشويّ، فقال عليه السلام: «اللهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي»، فجاءه^٢ عليّ و أكل معه.^٣ و الأحبّ إلى الله تعالى هو من أراد الله تعالى زيادة ثوابه.

و ليس في ذلك ما يدلّ على كونه أفضل من النبي عليه السلام و الملائكة؛ لأنه قال: ائتني بأحبّ خلقك إليك، و المؤتى به إلى النبي يجب أن يكون غير النبي، فكأنّه قال: أحبّ خلقك إليك غيري. و لقوله: «يأكل معي». و تقديره: ائتني بأحبّ خلقك إليك ممّن يأكل ليأكل معي، و الملائكة لا يأكلون. و بتقدير عموم اللفظ للكلّ لا يلزم من تخصيصه بالنسبة إلى النبي و الملائكة تخصيصه بالنسبة إلى غيرهما.

و منها حديث خبير؛ فإنّ النبيّ عليه السلام بعث أبا بكر إلى خبير فرجع منهزماً، ثمّ بعث عمر

١. لأنّ.

٢. انظر: سنن ابن ماجه ١: ٥٥٥ ح ١٥٤؛ أخبار القضاة ١: ٨٨-٩٠؛ الاستيعاب ٣: ١١٠٢؛ التبصير في الدين: ١٥٤؛ تاريخ مدينة دمشق ٤٧؛

١١٢؛ أسد الغابة ٤: ٢١؛ شرح نهج البلاغة ١: ١٨.

٣. أ. ج. فجاء.

٤. انظر: فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل ٢: ٦٩٢-٦٩٣؛ سنن الترمذي ٥: ٣٠٠ ح ٣٨٠٥. السنن الكبرى للنسائي ٥: ١٠٧ ح ٩٣٩٨؛

أنساب الأشراف ٢: ١٤٢؛ تاريخ السعودي ٢: ٢٥؛ تاريخ مدينة دمشق ٣٧: ٤٠٦.

فرجع منهزماً، فغضب رسول الله عليه السلام لذلك، فلمَّا أصبح خرج إلى الناس و معه راية، فقال: «لأعطيَنَّ الراية اليوم رجلاً يحبَّ الله ورسوله و يحبَّه الله ورسوله كزاراً غير فزار»، فعرض له المهاجرون، فقال عليه السلام: أين عليٌّ؟ فقبل: إنَّه أُرمد العينين، فتفل في عينيه ثمَّ دفع الراية إليه. و ذلك يدلُّ على أنَّ ما وصفه به مفقود في من تقدَّم، فيكون أفضل منهما. و يلزم منه أن يكون أفضل من جميع الصحابة رضي الله عنهم، و الأفضل يجب أن يكون إماماً.

و الجواب عن الأوَّل: أنَّنا لا نسلم أنَّ المراد بالولي هو الأوَّل بالتصرُّف، و لِم لا يجوز أن يكون المراد به الناصر؟

قولهم: «إنَّ الولاية بمعنى النصره عامَّة و الولاية في الآية خاصَّة»، قلنا: لا نسلم أنَّ الولاية بمعنى النصره عامَّة، و إنَّما تكون عامَّة إذا أُضيفت إلى جمع غير مخصوصين بصفات معيَّنة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١)، و أمَّا إذا أُضيفت إلى جمع مخصوصين بصفات خاصَّة - كما في الآية المحتجَّ بها - فلا.

و على هذا، فلا يمتنع أن تكون الولاية المحصورة في الله تعالى ورسوله و المؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصره، و هي الولاية الخاصَّة دون الولاية العامَّة، من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين.

و لئن سلَّم أنَّ الولاية في الآية بمعنى التصرُّف، لكن حمل الجمع على الواحد متعذَّر، بل المراد بالذين آمنوا في الآية عليٌّ و أكفاؤه.

و أمَّا قوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولا»، فهو من باب الآحاد، و قد طعن فيه ابن أبي داود^٢ و أبو حاتم^٣ الرازي^٤ و غيرهما من أئمة الحديث.

١. انظر: صحيح البخاري ٦: ١١٤؛ ٤: ١٨٧١-١٨٧٢؛ سنن ابن ماجه ١: ١٣٤؛ سنن النسائي ٥: ١٠٨-١١٠ و ١٧٨-١٨٠؛ تاريخ بغداد ١١: ٣٢٣؛ تاريخ مدينة دمشق ٤: ١٠٣-١٢٣؛ تاريخ الطبري ٣: ١١-١٣؛ المغازي للواقدي ٢: ٦٥٤-٦٥٥؛ تاريخ الإسلام ٢: ٤١٠-٤١٢؛ السيرة النبوية لابن هشام ٢: ٣٣٢-٣٣٤.

٢. هو: أبو بكر ابن أبي داود (٢٣٠-٣١٦ق) عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، من كبار حفاظ الحديث. له تصانيف. كان إمام أهل العراق، و عمي في آخر عمره. ولد بسجستان، و رحل مع أبيه رحلة طويلة، و شاركه في شيوخه بمصر و الشام و غيرها، و استقرَّ و توفيَّ ببغداد. من كتبه: المصاحف، المسند، السنن، التفسير، القراءات و النسخ و المنسوخ. راجع عنه: الأعلام ٤: ٩١؛ الأساب ٧: ٨٥؛ المنتظم ١٣: ٢٧٥-٢٧٦؛ تاريخ بغداد ٩: ٤٧١-٤٧٥؛ طبقات المحدثين بأصبهان ٣: ٥٣٣.

٣. أ: ابن حاتم.

٤. هو: أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الحنظلي (١٩٥-٢٧٧ق)، حافظ للحديث، من أقران البخاري و مسلم. ولد في

ولئن سلّم صحّة هذا الحديث، لكن لا نسلم صحّة الاحتجاج به على إمامة عليّ. قولهم: «لفظ المولى يحتمل الأولي»، قلنا: لا نسلم ذلك؛ فإنّ أولى بمعنى أفعّل و المولى بمعنى مفعّل، ولم يرد أحدهما بمعنى الآخر؛ إذ لو ورد أحدهما بمعنى الآخر لصحّ أن يقترن بكلّ منهما ما يقترن بالآخر، وليس كذلك؛ فإنّه يصحّ أن يقال: فلان أولى من فلان، ولا يصحّ أن يقال: فلان مولى من فلان.^١

ولئن سلّم احتمال إطلاق المولى بمعنى الأولي ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه. ولئن سلّم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الأولي ولكن لا نسلم أنّ المراد بالأولي الأولي بالتصرّف فيهم، بل أمكن أن يكون المراد به أولى بهم في محبّته وتعظيمه، وليس أحد المعنيين أولى من الآخر.

و الجواب عن الثاني: أنّه لا يصحّ الاستدلال به من جهة السند. ولئن سلّم صحّة سنده قطعاً، لكن لا نسلم أنّ قوله: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» يعمّ كلّ منزلة كانت لهارون من موسى؛ فإنّ من جملة منازل هارون من موسى أنّه كان أخاً لموسى في النسب وشريكاً له في النبوة، ولم يثبت ذلك لعلّي رضي الله عنه.

قولهم: «منزلة» اسم جنس يصلح لكلّ المنازل ولكلّ واحدة واحدة، قلنا: لا نسلم أنّ اسم الجنس إذا عرى عن موجبات التعريف - مثل دخول لام التعريف أو حرف النفي - يعمّ، بل هو من قبيل الأسماء المطلقة الصالحة لكلّ واحد من الجنس على طريق البديل، لا أن يكون متناولاً لكلّ واحد واحد على سبيل الجمع، وإلا لم يبق فرق بين المطلق والعام، والظاهر أنّ معناه تشبيه عليّ بهارون في الأخوة والقرابة.

ولئن سلّم تعميم المنازل، لكن لا نسلم أنّه من منازل هارون من موسى استحقاقه بخلافته بعده ليلزم مثل ذلك في حق عليّ. قولهم: «إنّه كان خليفة له على قومه في حال حياته»، قلنا: لا نسلم ذلك،

الري، وإليها نسبته. وتقلّ في العراق والشام ومصر وبلاد الروم، وتوفّي ببغداد. له «طبقات التابعين» و «كتاب «الزينة» و «تفسير القرآن العظيم» و «أعلام النبوة». راجع عنه: الأعلام ٦: ٢٧؛ البداية و النهاية ١١: ٥٩ - ٦٠؛ الوافي بالوفيات ٢: ١٨٣.

١. قال القوشجي ردّاً على هذا القول: «و بالجملة استعمال المولى بمعنى المتوتّي والمالك للأمر و الأولي بالتصرّف شائع في كلام العرب، مقول عن أئمة اللغة. والمراد أنّه اسم لهذا المعنى، لا صفة بمنزلة الأولي، ليعترض بأنّه ليس من صيغة اسم التفضيل، وأنّه لا يستعمل استعماله» (شرح تجريد العقائد ٤: ٦٤).

بل كان شريكاً في النبوة، و الشريك غير الخليفة، و ليس جعل أحد الشريكين خليفة عن الآخر أولى من العكس.

و قوله تعالى حكاية عنه: ﴿ اٰخُلَفْنِي فِي قَوْمِي ﴾ المراد به المبالغة و التأكيد في القيام بأمر قومه على نحو قيام موسى، و أما أن يكون مستخلفاً عنه بقوله فلا؛ فَإِنَّ المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه لم يكن له القيام مقامه في التصرف، و هارون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك و لو لم يستخلفه موسى عليه السلام.

و لئن سلم أنه استخلفه في حال حياته و لكن لا نسلم لزوم استخلافه بعد موته؛ فَإِنَّ قوله: «اٰخُلَفْنِي» ليس فيه صيغة عموم؛ بحيث يقتضي الخلافة في كلّ زمان، و لهذا لو استخلفه و كيلاً في حياته على أحواله؛ فإنه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته. و إذا لم يكن مقتضياً للخلافة في كلّ زمان فعدم خلافته في بعض الأزمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلاً له، كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعض؛ فَإِنَّ ذلك لا يكون عزلاً فيما لم يستخلف فيه، و إذا لم يكن عزلاً فلا تنفير.

و لئن سلم أن ذلك عزل له، و لكن إنَّما يكون نقصاً له إذا لم يكن له مرتبة أعلى من الاستخلاف، و هي الشركة في النبوة.

و عن الثالث: أن هذه الأخبار غير متواترة و لا صحيحة عندنا، فلا تقوم بها حجة علينا.

و عن الرابع: أنا لا نسلم وجوب العصمة، و لا نسلم وجوب التنصيب، و لا نسلم عدم النص في شأن أبي بكر رضي الله عنه.

و عن الخامس: أن تفويض الأمر إلى المكلفين لعلة كان أصح للمكلفين من التنصيب على إمامة شخص بعينه.

و عن السادس: أن ما ذكرتم من الدلائل الدالة على أن علياً أفضل، معارض بما يدل على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل.

[أفضلية أبي بكر]

و الدليل على أفضلية أبي بكر رضي الله عنه قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ (الليل: ١٧-١٨)؛ ﴿فَإِنَّ الْمَرَادَ بِهِ إِمَّا أَبُو بَكْرٍ أَوْ عَلِيٌّ بِالْإِتِّفَاقِ﴾. والثاني - وهو أن يكون المراد به علياً - مدفوع؛ لأن الله تعالى ذكر في وصف الأتقى قوله: ﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾ (الليل: ١٨-١٩)، وعلي غير موصوف بهما؛ لأنه ما اتفق لعل أن أتى ماله يتزكى، ولأن علياً رضي الله عنه نشأ في تربية النبي عليه السلام وإنفاقه، وذلك نعمة تجزى. وإذا لم يكن المراد بالأتقى علياً تعين أن يكون المراد به أبو بكر، فيكون أبو بكر هو الأتقى. وكل من كان أتقى كان أكرم؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وكل من كان أكرم عند الله أفضل، فأبو بكر أفضل.^١

وقوله عليه السلام: «ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر»؛ فإنه يدل على أنه ليس أحد أفضل من أبي بكر، فلا يكون علي أفضل من أبي بكر، وإذا لم يكن علي أفضل من أبي بكر فإما أن يكون مساوياً لأبي بكر في الفضل أو يكون أبو بكر أفضل

١. وفيه: أولاً: أن الاستدلال موقوف على نزول الآية في شأن أبي بكر، وليس هذا القول إلا لآل الزبير، وانحرافهم عن أمير المؤمنين عليه السلام معروف. مضافاً إلى أن سند الخبر ضعيف (انظر: مجمع الزوائد ٩: ٥٠-٥١). على أنه معارض بما رووا نزولها في علي عليه السلام أو أبي الدرداء (انظر: تفسير الثعلبي ١٠: ٢٢٠-٢٢١؛ تفسير الفخر الرازي ٦: ٩٩؛ مجمع البيان ١٠: ٧٦٠)؛ كما أن عائشة تنفي نزول آية فيهم؛ حيث قالت: لم ينزل الله فيها شيئاً من القرآن (صحيح البخاري ٨: ١٩). وثانياً: أنه ليس المراد بقوله تعالى: «وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى» هو الثناء على الأتقى بأنه لا يد لأحد عنده؛ إذ لا يوجد أحد من بني آدم إلا ولأحد نعمة عليه؛ إذ لا أقل من أحد أبويه، أو غيرهما من المرتين والكافلين، سواء في ذلك علي أم أبو بكر أم غيرهما؛ بل المراد: هو الثناء عليه بأنه لم ينق ماله لأجل مكافأة أحد بنعمة له عليه، بل أنفق ماله ابتغاء وجه ربه الأعلى. ولذا صح الاستثناء في الآية؛ فإنه لا معنى لاستثناء قوله: «إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى» من معجز مدح الشخص بأن لا يد لأحد عليه. ثم كيف جاز لهم أن ينفوا نعمة رسول الله ﷺ على أبي بكر؟! ألم ينعم عليه بدعوته إلى الإسلام ورفع شأنه؟! ألم ينعم عليه بالفتائم وغيرها؟! راجع: الإمامة في أهم الكتب الكلامية: ١٩؛ محاضرات في الاعتقادات ١: ٣٤١؛ الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد: ٣٩٥-٣٩٧.

٢. انظر: كنز العمال ١١: ٥٥٦؛ تاريخ بغداد ١٢: ٤٣٣؛ تاريخ مدينة دمشق ٣٠: ٢٠٨. وفيه أولاً: أنه لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحهما، وقد ذهب غير واحد من أعلام القوم إلى عدم قبول ما لم يخرج الشيخان من المناقب، وكثيرون منهم إلى عدم صحة ما أعرض عنه أرباب الصحاح. وثانياً: رواه الطبراني في الأوسط، ولكنه ضعيف السند؛ إذ فيه إسماعيل بن يحيى التميمي وهو كذاب. وفي سنده الآخر بقة بن الوليد وهو مدلس وضعف كما عن الهيثمي (مجمع الزوائد ٩: ٤٤).

من عليّ، و الأول متنف بالإجماع، فتعين الثاني.

وقوله عليه السلام لأبي بكر وعمر: «هما سيّدا كهول أهل الجنة ما خلا النبين والمرسلين»^١، و قوله عليه السلام: «ليؤم الناس أبو بكر»، و تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات يدلّ على أنّه أفضل.

وقوله عليه السلام و قد ذكر أبو بكر عنده: «و أين مثل أبي بكر؟ كذبني الناس و هو صدّقي، و آمن بي، و زوجني ابنته، و جهّزني بماله، و واساني بنفسه، و جاهد معي ساعة الخوف»^٢.
و قول عليّ: «خير الناس بعد النبين أبو بكر ثم عمر»^٣.

١. انظر: تاريخ مدينة دمشق ٣٠: ١٦٨؛ سنن الترمذي ٥: ٢٧٢ ح ٣٧٤٥.

و فيه أولاً: رواه البزار و الطبراني عن أبي سعيد. قال الهيثمي: فيه عليّ بن عباس و هو ضعيف. و يرويه الهيثمي عن البزار عن عبيد الله بن عمر، و يقول: رواه عنه عبد الرحمن بن ملك و هو متروك (مجمع الزوائد ٩: ٥٣). و ثانياً: أن مدلوله لا يصح؛ فإنّ أهل الجنة كلّهم شباب و لا يكون فيهم كهول، كما دلّ عليه ما روي: أن المأمون بعد ما زوج ابنته أم الفضل أبا جعفر عليه السلام، كان في مجلس و عنده أبو جعفر عليه السلام و يحيى بن أكرم و جماعة كثيرة... قال يحيى: و قد روي أيضاً: أنهما (أي: أبو بكر و عمر) سيّدا كهول أهل الجنة، فما تقول فيه؟ فقال عليه السلام: و هذا الخبر محال أيضاً؛ لأنّ أهل الجنة كلّهم يكونون شباباً و لا يكون فيهم كهول، و هذا الخبر وضعه بنو أمية لمضادة الخبر الذي قال رسول الله ﷺ في الحسن و الحسين عليه السلام: بأنهما سيّدا شباب أهل الجنة (انظر: الاحتجاج ٢: ٤٤٧؛ تلخيص الشافعي ٣: ٢١٩).

٢. و فيه: أولاً: الحديث موضوع؛ فقد أدرجه السيوطي و ابن عراق في الموضوعات (الثالث المصنوعة ١: ٢٧٠ - ٢٧١؛ تنزيه الشريعة المرفوعة ١: ٣٨٨). و ثانياً: لم يكن النبيّ محتاجاً لأموال أبي بكر، أمّا قبل الزواج بخديجة عليه السلام فلا والله ﷺ كان تحت كفالة أبي طالب، أمّا بعد الزواج بخديجة، فكانت أموال خديجة تحت يديه، هذا كلّ قبل الهجرة. و أمّا بعد الهجرة، فغاية ما قيل في أموال أبي بكر أنّ ما كانت عنده من مكّة إلى المدينة ستّة آلاف درهم، و ما قيمتها تجاه مصارف الدولة الإسلامية الهائلة و ميزانيتها!! و ثالثاً: لم يثبت في التاريخ إنفاق أبي بكر على النبيّ ﷺ و الحكومة الإسلامية غير تقديمه راحلة واحدة مع أخذ ثمنها من رسول الله ﷺ كما ورد عن ابن كثير و ابن سعد و ابن هشام و الطبري و البخاري (انظر: البداية و النهاية ٣: ١٨٤؛ الطبقات الكبرى ١: ١٧٦؛ تاريخ الطبري ٢: ٣٧٥؛ صحيح البخاري ٦: ٤٧؛ شرح نهج البلاغة ١٣: ٢٧٤؛ الإمامة في أهم الكتب الكلامية: ١٢٥).

٣. أ. ج. + ثمّ الله أعلم.

٤. انظر: سنن ابن ماجه ١: ٣٩، ح ١٠٦.

و فيه أولاً: قد اعترف أبو بكر نفسه بأنّه ليس خير الناس؛ حيث قال: ولّيتمكم و لست بخيركم، و قوله: أقبلوني فلست بخيركم (الطبقات الكبرى ٣: ١٣٦؛ مجمع الزوائد ٥: ١٨٣).

و ثانياً: أنّ جماعة كثيرة و عدداً هائلاً من الصحابة - من معارفهم - كانوا يفضّلون عليّاً على أبي بكر، مثل سلمان و أبي ذرّ و المقداد و خباب و جابر و أبي سعيد الخدري و زيد بن الأرقم، و من التابعين الحكم بن عتيبة (سير أعلام النبلاء ٥: ٢٠٩)، فهل هم خالفوا رسول الله ﷺ؟ و ثالثاً: يشهد على كذب ما نسب إلى عليّ عليه السلام في شأن أبي بكر و غمّر ما رواه مسلم في قضية مخاصمة عليّ عليه السلام و عباس بن عبد المطلب في ميراث رسول الله ﷺ عند الخليفة (أي: غمّر) و تصرّح عمر بما يعتقد عليّ عليه السلام في شأن عمر و أبي بكر، حيث قال - مخاطباً العباس و

عليّاً عليه السلام: فَلَمَّا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَبُو بَكْرٍ أَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَجِئْتُمَا تَطْلُبُ مِيرَاثَكَ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ وَ يَطْلُبُ هَذَا مِيرَاثَ امْرَأَتِهِ مِنْ أَبِيهَا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا نُورِّثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةً، فَرَأَيْتُمَا كَاذِباً أَنَّمَا غَادِرٌ خَائِنًا، وَاللَّهِ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَصَادِقٌ بَارٌّ رَاشِدٌ تَابِعٌ لِلْحَقِّ، ثُمَّ تَوَفَّى أَبُو بَكْرٍ وَأَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ وَلِيَّ أَبِي بَكْرٍ، فَرَأَيْتُمَانِي كَاذِباً أَنَّمَا غَادِرٌ خَائِنًا (صحيح مسلم ٣: ١٣٧٧-١٣٧٩).

[المبحث الخامس: في فضل الصحابة]

قال:

الخامس: في فضل الصحابة رضي الله عنهم. يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم؛ فإن الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ (التوبة: ١٠٠)، و قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحریم: ٨)، و قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩).

و قال عليه السلام: «لو أنفق أحدكم ملى الأرض ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه»، و قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، و قال: «الله الله في أصحابي لا تتخذوهم بادي غرضاً، من أحبهم فبحبي أحبهم و من أبغضهم فببغضي أبغضهم، و من آذاهم فقد آذاني، و من آذاني فقد آذى الله، و من آذى الله فيوشك أن يؤخذ».

و ما نقل من المطاعن فله محامل و تأويلات، و مع ذلك فلا تعادل ما ورد في مناقبهم و حكي عن آثارهم.

نفعتنا الله بمحبّتهم أجمعين، و جعلنا الله لهداهم متّبعين، و عصمنا عن زيع الضالّين، و بعثنا يوم الدين في عداد الهادين، بفضلته العظيم و فيضه العميم، إنّه سميع قريب^١ مجيب.

أقول:

المبحث الخامس: في فضل الصحابة رضي الله عنهم أجمعين. يجب تعظيم جميع أصحاب رسول الله^٢ عليه السلام، و الكفّ عن مطاعنهم، و حسن الظنّ بهم، و ترك التعصّب و البغض لبعضهم على بعض، و ترك الإفراط في محبة بعضهم على وجه يفضي إلى عداوة آخرين منهم، و القدح فيهم؛ فإن الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهِجْرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ (التوبة: ١٠٠)، و قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحریم: ٨)، و قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ (الفتح: ٢٩)، و قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ

١. أ. - قريب.

٢. أ. الرسول.

الشَّجَرَةُ ﴿الفتح: ١٨﴾.

وقد أثنى رسول الله عليه السلام عليهم، وهم بذلوا المجهود في نصرة رسول الله عليه السلام بالجهاد و صرف الأموال. وقوله عليه السلام: «لا تسبوا أصحابي، لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه»^١، وقال عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^٢، وقال رسول الله عليه السلام: «الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً، من أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يؤخذ»^٣.

فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز أن يبغض من هو موصوف بهذه الصفات؟ وما نقل من المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتأويلات، ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم و حكي عن آثارهم المرضية و سيرهم^٤ الحميدة. فنعنا الله بمحببتهم أجمعين، وجعلنا لهداهم متبعين، وعصمنا عن زيغ الضالين، وبعثنا يوم الدين مع الذين أنعم الله عليهم، من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً.

١. صحيح البخاري ٦: ٨٩.

٢. التفسير الكبير ٢: ٢٥٢.

٣. مسند أحمد بن حنبل ٣٤: ١٨٥؛ سنن الترمذي ٥: ٥٠٩.

٤. ب: سيرتهم.



الفهارس الفنيّة

فهرس الآيات الكريمة

فهرس الأحاديث والمنقولات

فهرس المصطلحات والمفردات الفنيّة

فهرس الأعلام والفرق والجماعات والكتب

١. فهرس الآيات الكريمة

- ﴿الَّذِي يُوتِي مَالَهُ يَتَرَكَّى * وَ مَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾ (الليل: ١٨-١٩)..... ٣٩٦
- ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)..... ١٥٦
- ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٨)..... ٢٥٤
- ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (غافر: ١٧)..... ٢٥٤
- ﴿أَنهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْسَفَهَاءُ مِنَّا﴾ (الأعراف: ١٥٥)..... ٢٣٧
- ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّنَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥)..... ٢٧٠
- ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رَافٍ فِي الْقُبُورِ * وَ حُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ (العاديات: ٩-١٠)..... ٣٣٢
- ﴿أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ﴾ (الأعراف: ٢٢)..... ٣١١
- ﴿أَوَدَا كُنَّا عِظْمًا نَّجْرَةً﴾ (النازعات: ١١)..... ٣٣١
- ﴿أَخْلَقْنِي فِي قَوْمِي﴾ (الأعراف: ١٤٢)..... ٣٩٥، ٣٩١
- ﴿إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا * فَصَرَفْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ (الكهف: ١٠-١١)..... ٣٢١
- ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)..... ٣٣٨
- ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠)..... ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿أَعْرِفُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا﴾ (نوح: ٢٥)..... ٣٥٨
- ﴿أَكَلْهَا دَائِمٌ﴾ (الرعد: ٣٥)..... ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠
- ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ (الأعراف: ٢٠)..... ٣١٧، ٣١٩
- ﴿إِلَّا إِنْ جَرَّبَ الشَّيْطَانُ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (المجادلة: ١٩)..... ٣٠٩
- ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢)..... ٣٦١، ٣٦٢
- ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)..... ٢٣٢
- ﴿السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾ (التوبة: ١٠٠)..... ٣٩٩
- ﴿أَلَمْ * غَلَبَتِ الزُّوْمُ * فَتَى أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِّنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّغِيلُونَ﴾ (الروم: ١-٣)..... ٢٩٥
- ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦)..... ١٠٩

- ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَيْنَا﴾ (الفصص: ٨٥)..... ٢٩٥
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ (الكهف: ١٠٧-١٠٨)..... ٣٤٩
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ (آل عمران: ٩٠)..... ٢٥٤
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (البينة: ٦)..... ٣٤٩
- ﴿إِنَّ الْفَجَارَ لَفِي حَجِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الَّذِي * وَ مَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ (الانفطار: ١٤-١٦)..... ٣٤٥
- ﴿إِنَّ الْفَجَارَ لَفِي حَجِيمٍ﴾ (الانفطار: ١٤)..... ٣٤٦، ٣٤٥
- ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (يونس: ١٥)..... ٣١٩
- ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمُ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَانَكُمُ﴾ (الحجرات: ١٣)..... ٣٩٦، ٣٨٦
- ﴿إِنَّ الْحَزْزِي الْيَوْمَ وَالْشَوْءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (النحل: ٢٧)..... ٣٤٦، ٣٤٢، ٣٤٢
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (الأحزاب: ٥٧)..... ٣١٠، ٣٠٨
- ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣)..... ٣١٨، ٣١٦
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (النساء: ٤٠)..... ٢٥٥، ٢٥٣
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)..... ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٠
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: ٥٣)..... ٣٤٨
- ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: ٦)..... ٣٠٩
- ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْبَةً وَ لِي نَعْبَةٌ وَحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ (ص: ٢٣)..... ٣١٤
- ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ (الأعراف: ١٥٥)..... ٢٥٥، ٢٥٣
- ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (الأنعام: ١١٦)..... ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى﴾ (طه: ٤٨)..... ٣٤٦، ٣٤٢
- ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)..... ٢٣٤
- ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)..... ٢٣٥

- ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥) ٣٨٦، ٣٨٤
- ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤). ٣٧٣، ٣٧٤
- ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (الصافات: ٨٩) ٣٠٨
- ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٧) ٢٥٥
- ﴿أَوْ يُوقَهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى: ٣٤) ٣٥٥، ٣٥٤
- ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (البقرة: ٨٦) ٢٥٤
- ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٤٢) ٣٤٦، ٣٤٢
- ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ* بَلَىٰ قُدْرِينِ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (القيامة: ٣-٤) ٣٣١
- ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ (يوسف: ١٨ و ٨٣) ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَيْدٌ لَهُمْ﴾ (الأنبياء: ٦٣) ٣١٢، ٣٠٨
- ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١) ٣٤١
- ٣٤٥
- ﴿تَقَاتِلُوهُمْ أَوْ يُسْلِمُوا﴾ (الفتح: ١٦) ٣٨١، ٣٧٨
- ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ (طه: ١٢٢) ٣١١، ٣٠٨
- ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا لَهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ١٤) ١١٣، ١١٢، ١٠٩
- ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧) ٣٤٤، ٣٤١
- ﴿حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣) ٢٥٢
- ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٠٢) ٢٥٤، ٢٥٢، ٢٤٢
- ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ (ص: ٧٥) ١٥٦
- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَىٰ الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ (محمد: ١١) ٣٨٨
- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكْ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغْيِرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣) ٢٥٤
- ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الأنعام: ١٠٢). ٢٤٢
- ﴿رَبُّ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُتُبًا مُّوَفِّينَ﴾ (الشعراء: ٢٤) ١٤٧

- ﴿رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الشعراء: ٢٨)..... ١٤٨
- ﴿رَبِّ إِنِّْي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ (القصص: ١٦)..... ٢٥٥، ٢٥٣
- ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء: ٢٦؛ الصافات: ١٢٦؛ الدخان: ٨)..... ١٤٨
- ﴿رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَيْنِ وَأَخْيَسْنَا اثْنَيْنِ﴾ (غافر: ١١)..... ٣٥٨
- ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ﴾ (آل عمران: ١٩٢)..... ٣٤٦
- ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ (الأعراف: ٢٣)..... ٣١٢، ٢٥٥، ٢٥٣
- ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٧)..... ٢٥٣
- ﴿سَتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ (الفتح: ١٦)..... ٢٩٣، ٢٩٥، ٣٧٨
- ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ لِتَأْخُذُوا ذُرُوءًا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْنُدُونَنَّ بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الفتح: ١٥).... ٣٨٠
- ﴿عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٣)..... ٣٥٥، ٣٥٠
- ﴿عَرَضُهَا السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾ (آل عمران: ١٣٣)..... ٣٣٧، ٣٣٨
- ﴿عَرَضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (الحديد: ٢١)..... ٣٣٧
- ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٤٣)..... ٣١٠
- ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ (التوبة: ٤٣)..... ٣٠٨
- ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ (النجم: ١٤-١٥)..... ٣٣٥، ٣٣٦
- ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام: ١٥٣)..... ٣٠٧
- ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤)..... ٣٣٧، ٣٣٨
- ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (يس: ٥١)..... ٣٣١
- ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ﴾ (هود: ١٠٦)..... ٢٥٤
- ﴿فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ﴾ (الأعراف: ١٤٣)..... ٢٣٨
- ﴿فَإِنْ تُطِيعُوا يَتَوَكَّمْكُمْ اللَّهُ أَجْزَا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الفتح: ١٦)..... ٣٨١
- ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ٣٧؛ طه: ١٢٢)..... ٣١٢
- ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يَعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الإسراء: ٥١)..... ٣٣١

- ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾ (المائدة: ٣٠)..... ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام: ٢٧)..... ١٣٣
- ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (النساء: ١٥٣) ... ٢٣٧، ٢٤١
- ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦١)..... ٣٩٢
- ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (نوح: ١٠)..... ٣٥٦
- ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِمَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (السجدة: ١٧)..... ٣٣١
- ﴿فَلَمَّا أَتَاهُمَا ضَلُّحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾ (الأعراف: ١٩٠)..... ٣١١
- ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ (المدثر: ٥٥)..... ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)..... ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)..... ٣٤٩، ٣٤٨، ٣٤٢
- ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (الصفاف: ٨٨ - ٨٩)..... ٣١٣
- ﴿قَوْلِ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٧٩)..... ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآه مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ (النمل: ٤٠)..... ٣٢٠
- ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ (الشعراء: ٢٧)..... ١٤٨
- ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨ - ٧٩)..... ٣٣١
- ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ مَعْلُومٍ﴾ (الواقعة: ٤٩ - ٥٠)..... ٣٣٢
- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (فصلت: ٦)..... ٣١٥، ٣١٤
- ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سِتْدَةٌ إِلَى قَوْمِ أُولَى بِأْسٍ شَدِيدٍ تُقْبَلُوهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (الفتح: ١٦)..... ٣٨٠
- ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا﴾ (الفتح: ١٥)..... ٣٧٨، ٢٤٣
- ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩)..... ٣١٧، ٣١٦

- ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٩)..... ٣٣٠، ٣٣٢
- ﴿قُلْ لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: ٥٣)..... ٣٥٠
- ﴿كَعَوضِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾ (الحديد: ٢١)..... ٣٣٨
- ﴿كُلُّ أَمْرٍ إِذَا مَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ (الطور: ٢١)..... ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)..... ٣٣٩، ٣٣٧، ٣٣٣
- ﴿كَذَآ اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّحُجُوْنَ﴾ (المطففين: ١٥)..... ٢٣٩، ٢٣٦
- ﴿كَلِمَا أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا﴾ (الملك: ٨-٩)..... ٣٤٢
- ﴿كَلِمَا أَلْقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ (الملك: ٨-٩)..... ٣٤٦
- ﴿كَلِمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمُ أَنَّىٰ لَكَ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: ٣٧)..... ٣٢٠
- ﴿كَلِمَا نَضَبَتِ جُلُودُهُمْ بَدَلَتْهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ (النساء: ٥٦)..... ٣٣١
- ﴿كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (النور: ٥٥)..... ٢٩٥، ٢٩٣
- ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٨)..... ٢٥٤
- ﴿لَا تُذِرْكُمُ الأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)..... ٢٤٢، ٢٤١
- ﴿لَا يَدُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الأُولَى﴾ (الدخان: ٥٦)..... ٣٥٩، ٣٥٨
- ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ (الأعراف: ٢٠٦)..... ٣١٨، ٣١٦
- ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)..... ٢٧٣، ٢٧٢
- ﴿لَا يَضِلَّاهَا إِلَّا الأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (الليل: ١٥-١٦)..... ٣٤٦، ٣٤٢
- ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحریم: ٦)..... ٣١٧، ٣١٩
- ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)..... ٣١٠، ٣٠٨
- ﴿لَتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَعْمَلُ﴾ (طه: ١٥)..... ٢٥٤

- ﴿لَرَأَيْتُكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ (القصص: ٨٥)..... ٢٩٣
- ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (الفتح: ١٨)..... ٤٠٠
- ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (المائدة: ٧٣)..... ٢١٢
- ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس: ٢٦)..... ٣٣١
- ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (المدثر: ٣٧)..... ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣)..... ٢٤٣، ٢٤١
- ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ (البقرة: ٥٥)..... ٢٣٧
- ﴿لَنْ يَنْتَفِكَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (النساء: ١٧٢)..... ٣١٨، ٣١٦
- ﴿لَيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢)..... ٣١٠، ٣٠٨
- ﴿لَوْلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥)..... ٣٠٢
- ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ﴾ (الملوك: ٣)..... ٢٥٥، ٢٥٣
- ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يَطَاعُ﴾ (غافر: ١٨)..... ٣٥٦، ٣٥٤
- ﴿مَا نَهَيْكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ﴾ (الأعراف: ٢٠)..... ٣١١
- ﴿مَا وَنَكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾ (الحديد: ١٥)..... ٣٨٧
- ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا﴾ (الأنعام: ١٦٠)..... ٢٥٤
- ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ (البقرة: ٢٥٤)..... ٣٥٦، ٣٥٤
- ﴿مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلِّلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩)..... ٢٥٥، ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣)..... ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنِ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ (الأحراب: ٣٠)..... ٣٠٩
- ﴿هَذَا رَبِّي﴾ (الأنعام: ٧٦)..... ٣١٢، ٣٠٨
- ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (النمل: ٩٠)..... ٢٥٤
- ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن: ٦٠)..... ٢٥٤
- ﴿وَآتَبِعُوهُ﴾ (الأعراف: ١٥٨)..... ٣٠٩
- ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (هود: ٣٧)..... ٣٠٤

- ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾
 (الفتح: ٢٩)..... ٣٩٩
- ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧)..... ١٥٧
- ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ (التوبة: ١٠٠)..... ٣٩٩
- ﴿وَالسَّمُوتُ مَطْوِيَّتٌ يَمِينُهُ﴾ (الزمر: ٦٧)..... ١٥٦
- ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٧١)..... ٣٩٣، ٣٨٩، ٣٨٧
- ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نَشَرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ (البقرة: ٢٥٩)..... ٣٣١
- ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ (البقرة: ٤٨)..... ٣٥٦، ٣٥٤
- ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (البقرة: ٥٥)..... ٢٤٤
- ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (محمد: ١٩)..... ٣٥٦، ٣٥٤
- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة: ٨٢، النساء: ٥٧ و ١٢٢، و...)..... ٣٦٢، ٣٦١
- ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩)..... ٣٩٩، ٣٧٢
- ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)..... ٢٥٤، ٢٥٢
- ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢)..... ٢١٥
- ﴿وَإِنْ رَبُّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد: ٦)..... ٣٥٥، ٣٥٤
- ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتُلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ (الحجرات: ٩)..... ٣٤٧
- ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا﴾ (الحجرات: ٩)..... ٣٤٢
- ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٣)..... ٢٩٤
- ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦١)..... ٣٨٥
- ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾ (مريم: ٥)..... ٣٨٨
- ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (النحل: ٦٨)..... ١٩٨
- ﴿وَجَنَّةٍ غُرُظُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣)..... ٣٣٨، ٣٣٧

- ﴿وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَلِ اللَّوْلِيِّ الْمَكْنُونِ * جَزَاءُ لِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة: ٢٢-٢٤)..... ٣٤٣
- ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (التوبة: ٧٢)..... ٣٣١
- ﴿وَسَلِّ الْقُرَيْهَ﴾ (يوسف: ٨٢)..... ٣١١
- ﴿وَسَيَجْجِبُهَا إِلَيْنَا * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ (الليل: ١٧-١٨)..... ٣٩٦، ٣٨٦
- ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ (الزمر: ٧١)..... ٣٤٤
- ﴿وَعَصَىٰ آدَمَ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ (طه: ١٢١)..... ٣١١
- ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ (الأنبياء: ٨٠)..... ٣٠٤
- ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَايِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا وَعَتَا عَتُوا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٢١)..... ٢٤٤، ٢٤١
- ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ (الأعراف: ١٤٢)..... ٣٨٤
- ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (فصلت: ٢١)..... ٣٣١
- ﴿وَلَا أَقُولَ لَكُمْ إِنَّي مَلَكٌ﴾ (الأنعام: ٥٠)..... ٣١٩، ٣١٧
- ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ (الإسراء: ٢٩)..... ٣٠١
- ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَّقُونَ﴾ (آل عمران: ١٦٩)..... ١٠٩
- ﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ (البقرة: ٣٥)..... ٣١٢
- ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)..... ٣٠٩
- ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧)..... ٢٦٠، ٢٥٨
- ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ (الكهف: ٢٥)..... ٣٢١
- ﴿وَلِتَضَعْ عَلَىٰ غَيْثِي﴾ (طه: ٣٩)..... ٢٣٢
- ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾ (الضحى: ٥)..... ٣٥٦، ٣٥٤
- ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا﴾ (المؤمنون: ١٢-١٤)..... ١١٣
- ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ نَفْسِي﴾ (طه: ١١٥)..... ٣١١
- ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوْتًا تَرَكَ﴾ (النساء: ٣٣)..... ٣٨٧

- ﴿وَلَمْ يَلْسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢)..... ٣٦٢
- ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٩٥)..... ٢٤٣
- ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾ (طه: ١٣٤)..... ٣٠٣
- ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)..... ٢٥٥، ٢٥٣
- ﴿وَلَوْ لَا أَن تَشْكَا﴾ (الإسراء: ٧٤)..... ٣١٤
- ﴿وَلَيُنْذِلْنَهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمَنًا﴾ (النور: ٥٥)..... ٢٩٥
- ﴿وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢)..... ٣٥٩، ٣٥٨
- ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ رَّقَةٍ إِلَّا يَغْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)..... ٢١٥
- ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)..... ٣٥٠
- ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: ٢٣)..... ١٤٧
- ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦)..... ٢٥٥، ٢٥٣
- ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ (هود: ١٠١)..... ٢٥٥، ٢٥٣
- ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)..... ٣٦٣، ٣٦٢، ٣٦١
- ﴿وَمَا كَانَ لِيُشِيرَ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١)..... ٢٤٣، ٢٤١
- ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ (الليل: ١٩ - ٢٠)..... ٣٨٦
- ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠)..... ٣٥٧، ٣٥٤
- ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ (الانفطار: ١٦)..... ٣٤٢
- ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (المدثر: ٣١)..... ٩١
- ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ١٤)..... ٣٤٥، ٣٤١
- ﴿وَمَنْ يَتَّقُلْهُ مُمْرِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)..... ٣٤٥، ٣٤١
- ﴿وَنَشُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرْدًا﴾ (مريم: ٨٦)..... ٣٤٤

- ﴿وَهُمْ بِهَا﴾ (يوسف: ٢٤)..... ٣١٣
- ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّئَاتُ﴾ (الروم: ٣)..... ٢٩٣
- ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ (الشورى: ٢٥)..... ٣٥٥، ٣٥٤
- ﴿وَهُوَ يَذُرُّكَ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)..... ٢٤٢
- ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَنْظُرُ أَنْ تَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٤-٢٥)..... ٢٣٨
- ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: ٢٧)..... ٢٣٢
- ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (البقرة: ٣٤؛ الإسراء: ٦١؛ الكهف: ٥٠؛ طه: ١١٦)..... ٣١٧
- ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السِّنَّعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ..... ١١٦
- ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ﴾ (هود: ١٠٨)..... ٢٥٤
- ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢)..... ٢٣٨، ٢٣٦
- ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)..... ٣٧٩، ٣٧٨، ٢٩٥، ٢٩٣
- ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ٣١-٣٢)..... ٣١٧
- ﴿وَلَوْلَا أَنْ بَشِّرْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تُوَكَّنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٤)..... ٣١٥
- ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)..... ١٥٧
- ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (المذثر: ٣١)..... ٨٩
- ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾ (طه: ١٢٤)..... ٢٥٤
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * اذْجِعي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَُرْضِيَّةً﴾ (الفجر: ٢٧-٢٨)..... ١٠٩
- ﴿يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران: ١٩١)..... ٣١٣
- ﴿يَبْدَأُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)..... ٢٣٢، ١٥٦
- ﴿يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٠)..... ٣١٩، ٣١٧

- ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (الأنبياء: ٢٠)..... ٢٤٤
- ﴿يَضَاعِفُ لَهَا الْعَذَابَ ضِعْفَيْنِ﴾ (الأحزاب: ٣٠)..... ٣٠٨
- ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (طه: ٧)..... ٢١٥
- ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ (غافر: ١٩)..... ٢١٥
- ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ (البقرة: ٢٥٥، طه: ١١٠، الأنبياء: ٢٨، الحج: ٧٦)..... ٢١٥
- ﴿يَوْمَ نَسْفُقُ الْأَرْضَ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرُ﴾ (ق: ٤٤)..... ٣٣١
- ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ (التحریم: ٨)..... ٣٩٩، ٣٤٦، ٣٤٢
- ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾ (النبا: ٣٨)..... ٩٧، ٩٣

٢. فهرس الأحاديث والمنقولات

- «أ لست أولى بكم من أنفسكم»..... ٣٩٠
- «إذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه، و يقول»..... ١٠٩
- «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»..... ٣٩٩، ٤٠٠
- «أفضل العبادات أحمرها»..... ٣١٦، ٣١٨
- «أقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»..... ٢٩٦
- «أفضاكم علي»..... ٣٩٢
- «الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق»..... ٣٦١
- «الأئمة من قریش»..... ٣٧١، ٣٧٢
- «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكاً عضواً»..... ٣٧٨، ٣٨٢
- «السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه»..... ٢٥٥
- «الله الله في أصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضاً»..... ٣٩٩
- «اللهم انتني بأحب خلقك إليك يأكل معي»..... ٣٩٢
- «أن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»..... ١١٢، ١١٣
- «إن روح القدس نفث في روعي كذا وكذا»..... ٢٩٠
- «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»..... ٣٩٠
- «إنما أنا لكم مثل الوالد لولده»..... ٣٩١
- «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن أبعث»..... ٢٩٩
- «أول ما خلق الله تعالى العقل»..... ٩٢
- «أول ما خلق الله تعالى القلم، فقال: اكتب فقال: ما أكتب، فقال: القدر ما كان وما هو كائن إلى الأبد»..... ٩٣
- «أين المال الذي وضعت بمكة عند أم الفضل»..... ٢٩٣
- «تقتلك الفئة الباغية»..... ٢٩٣، ٢٩٦
- «جاتني ملك البحر و ملك الجبال و ملك الأمطار و ملك الأرزاق»..... ٨٩، ٩٠

- «خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر»..... ٣٩٧
- «سقف الجنة عرش الرحمن»..... ٣٣٥، ٣٣٦
- «سلموا على أمير المؤمنين، وأخذ بيده وقال: هذا خليفتي فيكم بعد موتي، فاسمعوا وأطيعوا له»..... ٣٨٥، ٣٩١
- «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»..... ٣٥٤، ٣٥٦
- «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى»..... ٢٩٨
- «لأعطين الراية اليوم رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كزاراً غير فزار»..... ٣٩٣
- «لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»..... ٢٨٣، ٢٨٥
- «ليوم الناس أبو بكر»..... ٣٩٧
- «ما أودني نبي مثل ما أوديت»..... ٣٠١
- «ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر»..... ٣٨٦
- «ما من مخلوق إلا وصورته تحت العرش»..... ٩٣
- «ما من مخلوق إلا وصورته تحت العرش»..... ٩٧
- «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»..... ٣٤٨، ٣٥٠
- «من كنت مولاه فعلي مولاه»..... ٣٨٤، ٣٨٧، ٣٩٠، ٣٩٣
- «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»..... ٣١٢
- «هما سيّدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين»..... ٣٨٦
- «ينزل ناس من أمتي بغائط يستمونه البصرة، عند نهر يقال له دجلة»..... ٢٩٧

٣. فهرس المصطلحات والمفردات الفنية

٤٣.....	الأجسام العنصرية.....	٣١٨.....	ابن الله.....
٤٤.....	الأجسام الفلكية.....	٢١١، ٢٠٩.....	اتّحاد العاقل بالمعقول.....
١٦٩، ١٦٨.....	إجماع الأمة.....	١١٤.....	اتّحاد النفوس الناطقة الإنسانية بالنوع.....
٣٦٨، ٣٦٧، ٢٢٨.....	إجماع الأنبياء.....	١٥٩، ١٥٨.....	الاتّحاد و الحلول.....
٢٢٩.....	إجماع جميع العقلاء.....	١٥٨.....	الاتّحاد.....
٣٩٧، ٢٩٣، ٢٠٧، ١٦٩، ١٦٧.....	الإجماع.....	١٦٥.....	اتّصاف الذات بالصفات القديمة.....
٢٨٠.....	احتياج الإنسان إلى النبي.....	٢١٩.....	اتّصال فلكي.....
٣٦٠، ٣٠٣.....	أحوال الجنة و النار.....	٢١٩.....	الاتّصالات الفلكية.....
٤٣.....	الأحوال العنصرية.....	٣٦٨، ٣٦٧، ١٦٢.....	اتّفاق العقلاء.....
٢٠٨.....	الأحوال.....	٢٨٦.....	الإتيان بغير المعتاد.....
١٥٣.....	أحوالاً أربعة.....	٢٣٤، ٢٠٠.....	اجتماع المثلين.....
٣٠١.....	إخبار الأنبياء المتقدّمين.....		اجتماع صفتين مستقلّتين بالتأثير على المقدور
٢٩٨.....	الإخبار عن المغيبات في الأمور الماضية.....	٢٣٤.....	الواحد.....
٢٩٨.....	الإخبار عن المغيبات في الأمور المستقبلية.....	١٤٣.....	اجتماع مؤثّرات مستقلّة على أثر واحد.....
٢٥٠.....	الاختيار.....		اجتماع مؤثّرين مستقلّين على أثر واحد
٢٩٧.....	آخر الزمان.....	١٧٨.....	بالشخص.....
١٢٨، ١١١.....	الأخلاق الأربعة.....	٣١٦.....	الاجتهاد.....
٣١٩.....	الأخلاق الذميمة.....	٥٤.....	الأجرام السماوية.....
١١٧.....	إدراك البصر.....	٩٠، ٨٩.....	الأجرام العلوية.....
٢٠٥.....	الإدراك الجزئي الزماني.....	٣٣١.....	أجزاء البدن الأصلية.....
١٠٨.....	الإدراكات الكلية.....	٢٥.....	أجزاء الجسم.....
٣٠٤.....	أدوار الكواكب الثابتة.....	٢٦٢.....	الأجسام الحيوانية.....

اعتدال المزاج.....١٦٨، ٣٥٣
 أعظم الملائكة.....٩٢، ٩٣
 أعلم الصحابة.....٣٩٢
 أفضل الخلق بعد رسول الله.....٣٩١، ٣٩٢
 الأفعال الطبيعية.....٢٨٥
 أفعال العباد.....٢٤٩، ٢٥٥، ٢٥٩
 أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض...٢٤٩، ٢٦٩
 أفعال الله تعالى.....٢٥٥
 الأفلاك الجزئية.....٥٠
 الأفلاك الكلية.....٤٦، ٥٠
 الأفلاك.....٤٦، ١٠٠، ١٩٢، ٢١٧
 الأتانيم الثلاثة.....١٥٩، ٢٠٧، ٢١٢
 الإقدام على الكبائر.....٣٠٧
 أقرب الناس إلى رسول الله.....٣٩٢
 أقسام الجسم.....٤٥
 أقنوم الأب.....٢١٢
 أقنوم الابن.....٢١٢
 أقنوم الكلمة.....٢٠٧، ٢١٢
 أقنوم روح القدس.....٢١٢
 الأكوان.....٨١، ١٥٥
 الإلهام.....١٤٨
 الإلهيات.....١٣٧
 الإلهية.....١٥٣
 الإمام الحق بعد رسول الله.....٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٣

إرادة الله تعالى.....٢١٨، ٢٢١
 الإرادة.....١٢٤، ٢٦٠
 الأرض.....٥٦، ٥٨
 الإرهاص.....٢٨٤
 الأزل.....٧١، ٧٣، ١٦٣
 استنباط الأحكام.....٣٧١
 الاستواء.....٢٣٢
 الأسرار الإلهية.....٣٠٤
 الأسماء الشرعية.....٣٦١
 أشراف الساعة.....٢٩٧
 أصحاب الجنان.....٢٧٣
 أصحاب الحيل.....٥٨
 أصحاب الكبائر.....٣٤٥، ٣٤٧، ٣٥٥
 أصحاب الكبائر.....٣٥٦
 أصحاب النيران.....٢٧٣
 أصل العالم.....٦٨
 الأصلح.....٢٦٨
 الأصول الحكيمة.....٤٦
 أصول الدين وفروعه.....٣٧١
 أصول الدين.....٣٧١
 أصول الفقه.....٣٠٦
 إعادة المعلوم.....٣٢٥
 الاعتبارات العقلية.....١٠٤
 اعتدال الأخلاق.....١١١

أول نقطة المسامته..... ٨٥
 الإيمان..... ٣٦١
 البارى تعالى..... ٢١٧
 برهان التطبيق..... ١٤٢
 البرهان على وجود واجب الوجود..... ١٣٧
 بسائط الأربعة العنصرية..... ٩٠
 البسائط..... ٤٦، ٦٠
 البصر..... ١١٧، ٢٢٥
 البعث..... ٣٥٨
 بعثة الأنبياء..... ٣٠٤
 بقاء النفس الناطقة بعد الموت..... ١٣٠
 بقاء النفس..... ١٣٠
 البقاء..... ٢٣٠
 البيعة..... ٣٨٥
 تأثير النجوم..... ٣١٣
 التأليف..... ٢٤٠
 تتابع الوحي..... ٣١٥
 تجرد النفس الناطقة..... ١٠٥، ١٠٢
 تجرد النفس..... ١١٠
 التحدي..... ٣٢٠
 التحسين و التقيح..... ٢٦٤
 تخلف المعلول عن العلة القريبة..... ١٣٩
 تداخل الأجسام..... ٣٣٨
 تدبير المنزل..... ٢٩٨

الإمام..... ٣٨٧
 إمامة أبى بكر..... ٣٧٤، ٣٧٣
 إمامة علي..... ٣٨٦، ٣٨٥، ٣٨٤
 الإمامة..... ٣٦٧، ٣٧٥
 امتناع الخلأ..... ٣٣٧
 الأمر الاعتباري..... ١٩٤
 أمر بين الأمرين..... ٢٥٦
 الإمكان الاستعدادي..... ١٣١
 الإمكان العام..... ١٩
 إمكان المعجزات..... ٢٨٣
 الأمور الاعتبارية..... ٢٣١، ١٩٤
 الأمور السياسية..... ٣٧١
 انتقال العرض..... ٢١٥
 انشقاق القمر..... ٢٩٨، ٢٩٤
 الانفصال الحقيقي..... ١٤٦
 الانقسام الفعلي..... ٣٥، ٣٤
 انقطاع الوعيد..... ٣٥٠
 أنواع الكائنات..... ٩٠
 أهرمن..... ١٩٤، ١٩٢
 أهل الجنة و النار..... ٢٧٢
 أهل الكبائر..... ٣٥٦
 أوج..... ٥٠
 أول المبدعات..... ٩٣، ٩٢
 الأول تعالى..... ٢١٥، ٢١٤، ٢١٠

التمدّن.....٢٨٠
التاسخ.....١١٢، ١١٤، ٣٣٦
تناهي الأجسام.....٨٥
التزيهات.....١٥١
تنصيب الإمام السابق.....٣٧٥
تنصيب الله.....٣٧٥
تنصيب رسول الله عليه السلام.....٣٧٥
التوحيد.....١٧١
الثواب والعقاب.....٣٤١، ٣٤٣
الثواب.....٢٦٨، ٣٤٦، ٣٤٧
الثواب.....٥١
الجازبة.....١٢٧
جذع نخلة من سواري المسجد.....٢٩٩
الجسم التعليمي.....١٩
الجسم الطبيعي.....١٩
الجسم المحدّد للجهات.....٤٩، ٧٢
الجسم المحيط بسائر الأجسام.....٤٥، ٤٦
الجسم المفرد.....٢٥
الجسم.....١٥، ١٨
جمع المثليين.....٢٣٥
جمع النقيضين.....٢٥١
الجنّ.....٨٩، ٩٠
الجهات المتبدّلة.....٤٨
الجهة.....٤٧

الترجيح بلا مرجّح ١٥١، ١٥٢، ١٧١، ١٨٨،
١٨٩، ١٩٠، ٢٥١، ٢٧٠، ٢٧١
ترك الأولى.....٣٠٨، ٣١٠، ٣١٤، ٣١٥
تركّب المواليد عن العناصر.....٣٥٣، ٣٤٩
التركيب في الماهية.....١٧١
التسلسل.....٢٠، ١٣٧، ١٤٠، ١٦٣
تسليم الحجر.....٢٩٤، ٢٩٨
التشبيه والتجسيم.....٢٣٣
تشريح الأعضاء.....١٩٧
تصفية النفس.....١٤٨
تطائر الكتب.....٣٦٠
تعدّد قوّة اللمس.....١٢٠
التعلّق.....١٠٧، ٢٠٢
تعلّق العاشق بالمعشوق.....١١٦
تعلّق النفس بالبدن.....١١٦
تعلّق حلول.....١١٦
تعلّق مجاور.....١١٦
التعليق بالمشيئة.....٣٥٤، ٣٥٥
تعمّد الصفات.....٣٠٧
التغيّر في الإضافات.....٢٠٥
تفضيل الأنبياء على الملائكة.....٣١٦، ٣١٧
تقدّم الشيء على نفسه.....١٤٢، ١٤٦
التكليف بالأفعال الشاقّة.....٢٧٢
التكوين.....٢٣٤، ٢٣٥

الجواهر العقلية..... ٢١٤، ٢١٥، ٢٦٢
 الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الأجسام
 و لا مدبرة لها..... ٩٠
 الجواهر الغائبة المدبرة للأجسام..... ٩٠
 الجواهر الغائبة عن الحواس الإنسانية..... ٩٠
 الجواهر الغائبة..... ٨٩
 الجواهر الفردة..... ٢٤٠، ٣٥٢
 الجواهر المجردة العالية..... ٢٧٩
 الجواهر المجردة..... ٨٩، ٩٠، ٩٣
 الجواهر المفارقة عن المادة..... ٩٠
 الجواهر..... ١٥
 الجواهر الفرد..... ١٥، ٣٠، ٣١، ٣٤٩، ٣٥٢
 حاصل التكليف..... ٢٧٣
 الحافظة..... ١٢٢
 الحال..... ٢٠٨، ٢٠٩
 الحالة الخامسة عند أبي هاشم..... ١٥٣
 الحامل لفلک التدوير..... ٥٠
 الحجّة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين..... ٧٦
 الحجج السمعية..... ٢٢٥، ٢٢٦
 حدّ ذاتي..... ١٨
 حدّ رسمي..... ١٨
 حدوث الأجسام..... ٧٩
 حدوث النفس..... ١١٢، ١١٣
 الحدوث..... ١٦٣

حديث الطير..... ٣٨٥، ٣٩٢
 حديث خير..... ٣٨٥، ٣٩٢
 الحرارة الغريبة..... ١٢٦
 الحرارة الغريزية..... ١٢٦
 حركات الأفلاك..... ٩٩، ٣٤٩
 الحركات السماوية..... ٦٨
 الحركات الفلكية..... ٤٦
 الحركة الإرادية..... ١٠٠
 الحركة الصادرة عن التخيل..... ١٠٠
 الحركة الفكرية..... ٢٨٧
 الحركة المستديرة..... ٥٤، ٩٩
 الحركة اليومية..... ٤٥
 الحركة..... ٧٢، ٧٣، ١٠٠
 حزب الشيطان..... ٣٠٨، ٣٠٩
 الحس المشترك..... ١٢٠، ٢٨٧
 الحسن و القبح العقليين..... ١٩٢، ٣٠٢
 الحسن و القبح..... ٢٦٥
 الحسن..... ٢٦٥
 حشر الأجساد..... ٣٣٠، ٣٣١
 الحشر..... ٣٣٦
 حضيض..... ٥٠
 حقائق صفات الله تعالى..... ١٤٨
 حقيقة الله تعالى..... ١٤٨
 الحكمة العملية..... ٢٩٤، ٢٩٨

دوام الحياة مع دوام الاحتراق..... ٣٥١	الحكمة النظرية..... ٢٩٨، ٢٩٤
الدور.. ٨٣، ١٣٧، ١٣٨، ١٦٣، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٩	حلول الجواهر في المحلّ..... ٢١٥
الدّوران..... ١٩٤	حنين الخشب..... ٢٩٩، ٢٩٤
الذوق..... ١١٩	الحوادث التي لا أوّل لها..... ١٤١
رأي الحكماء..... ٢٩٢، ٢٨٤	الحوادث العنصرية..... ٢١٩
رعاية الأصلح..... ٢٢٠	حياة الله تعالى..... ٢٢٦
رفع النقيضين..... ٢٥١	الحياة..... ٢١٦، ١١١
الروائح..... ١١٩	الحيوان..... ٦٠
الروح..... ١١٧، ٩٧، ٩٣	خزانة الحسن المشترك..... ١٢١
الرؤية..... ٢٣٧، ٢٣٦	الخطأ..... ١٦
رويته تعالى..... ٢٤٥	الخلأ..... ٩٦، ٩٢
زمان الطوفان..... ١٨٥	خلافة الأئمة الأربعة..... ٣٨٣
الزمان..... ٧٩	خلافة الأئمة الراشدين..... ٢٩٥
الزيادات الصناعية..... ١٢٦	خلافة الشيخين..... ٣٧٨
سبب الأجسام..... ٧٥	خلافة عثمان..... ٣٧٨
سجود خدمة..... ٣١٧	خلافة عليّ..... ٣٧٨
سجود عبادة..... ٣١٧	الخلفاء الثلاث..... ٣٨٠
السحر..... ٢٨٤	الخلق الثاني..... ٩٧
سدره المنتهى..... ٣٣٦	الخلود..... ٣٤٦، ٣٤٢
السطح..... ١٦	الخيال..... ١٢١
السعادة..... ٢٥٤	درجات الأنبياء..... ٣٠٩
سكون الأجسام في الأزل..... ٧٢	الدلائل الثقيلة..... ١٧٩، ١٧١
السكون..... ٧٣، ٧٢	دليل التمانع..... ٢٥٢
السماء السابعة..... ٣٣٨، ٣٣٦	دوام الثواب والعقاب..... ٣٥٢

٢٢٦.....	صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز.....	٢٢٥ ، ١١٨.....	السمع.....
٣٧١.....	صفات الأئمة.....	٣٦٠.....	السمعيات.....
١٦٢ ، ١٦٠.....	صفات الباري تعالى.....	٢٨٦.....	سوء المزاج الحار المحلل.....
١٨٣.....	الصفات التي يتوقف عليها أفعاله.....	٥١.....	السيارة.....
١٦٥ ، ١٦٠.....	الصفات القديمة.....	٢٩٨.....	سياسة المدن.....
٣٧٢.....	الصفات المعبرة في الإمامة.....	٣٩١.....	سيرة النبي عليه السلام.....
١٦٢.....	صفة الكمال.....	٣٠٥.....	شرع عيسى عليه السلام.....
١٦٢.....	صفة النقص.....	٣٠٥.....	شرع محمد عليه السلام.....
٣٠٤.....	الصناعات الضرورية.....	٣٠٦ ، ٣٠٥ ، ٣٠٤.....	شرع موسى عليه السلام.....
٢٨٦.....	الصور المنطبعة في مواد الأفلاك.....	٢٨٤.....	الشعبذة.....
٢٨٧.....	الصورة الخيالية.....	٣٥٦.....	شفاعة النبي.....
٤٤ ، ٤١.....	الصورة النوعية.....	٣٥٥.....	الشفاعة.....
٤٠ ، ١٥.....	الصورة.....	٢٥٤.....	الشقاوة.....
٣١٧.....	طاعة البشر.....	٢٩٩ ، ٢٩٤.....	شكاية الناقة.....
٣١٨.....	طاعة الملك.....	١١٨.....	الشم.....
٣٠٤.....	طبائع درجات الفلك.....	٣٠٠ ، ٢٩٤.....	شهادة الشاة المسمومة.....
٣٤٧ ، ٣٤٢.....	طريق الموازنة.....	١٢٤.....	شهوة.....
٣٠٤ ، ١٧٢.....	طريقة الحكماء.....	٩٠ ، ٨٩.....	الشياطين.....
١٧٥.....	طريقة الحكيم.....	١٩٥.....	شيطان.....
٢٥٧.....	طريقة السلف.....	٣٥٦ ، ٣٥٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٤ ، ٣٤١.....	صاحب الكيرة.....
٢٨٠.....	طريقة حكماء الإسلام.....	٢١٤ ، ٢١١ ، ٩٥.....	الصادر الأول.....
٥٨.....	طلاب الإكسير.....	١٦٣.....	صحة اتصاف الذات بالصفة أزلاً.....
٣٣٦ ، ٣٣٥.....	عالم الأفلاك.....	٣١٠.....	صدور الذنب عن الأنبياء.....
٦٧.....	العالم الحسي.....	٣٦٠.....	الصراط.....

العقل.....١٥، ٩٢
 العقول.....٨٩، ٩٢، ٩٣
 عكس النقيض.....١٦٣
 العلة البعيدة.....١٣٩
 العلة القريبة.....١٣٩
 العلة المستقلة.....١٤٣
 علم الأخلاق.....٢٩٨
 علم الباري تعالى.....٢١٣
 العلم بالجزئي على طريق الجزئي.....٢١١
 العلم.....١٩٧، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨
 العلوم العقلية و النقلية.....٢٩٨
 العناصر الأربعة.....٣٥١
 العناصر.....٥٦
 عناية.....٢١٧، ٢١٨
 العنصر الأول.....٦٧
 عهد الإمامة.....٣٠٨، ٣١٠، ٣٧٤
 عهد النبوة.....٣٠٨، ٣١٠
 عود المعلوم.....٣٢٧
 الغرض من التكليف.....٢٦٨، ٢٧٢، ٣٤٣
 الغرض.....٢٦٩
 غضب.....١٢٤
 الفجور.....٣١٥
 فروع الدين.....٣٧١
 فضل الصحابة.....٣٩٩

العالم العقلي.....٦٧، ٢٨٦
 عالم العناصر.....٣٣٦
 عالم العنصریات.....١٩٤
 العالم النفساني.....٢٨٦
 العالم الهولاني.....٦٩
 العالمية.....٢٠٨
 العبث.....٢٧٠
 عدم الخلأ.....٩٣
 عدم العالم بعد وجوده.....٧٩
 عدم تناهي المعقولات.....١٠٧
 عذاب القبر.....٣٥٨
 العذاب على الصغائر.....٣٥٤
 العرش المجيد.....٤٥، ٤٦
 العرش.....٩٣، ٩٧، ٣٣٦
 العرف الاستعمالي.....٣٨٦
 عصمة الأنبياء بعد الوحي.....٣١٤
 عصمة الأنبياء.....٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٤
 العصمة.....٣١٤، ٣٧٣
 العفو.....٣٥٥
 العقاب.....٣٤٦، ٣٤٧
 العقل الأول.....٩٣، ٩٧
 العقل الثاني.....٩٣
 العقل العاشر.....٩٣، ٩٧
 العقل الفعال.....٩٣، ٩٧

القسمه الانفكاكية.....	٣٨، ٣٥، ٣٤
القسمه الوهميه.....	٣٨، ٣٥، ٣٤
قصه إخوة يوسف.....	٣١٤، ٣٠٨
قصه آدم عليه السلام.....	٣١١
قصه آدم و حواء.....	٣١١
قصه أصحاب الكهف.....	٣٢٠
قصه آصف.....	٣٢٠
قصه داود عليه السلام.....	٣١٣، ٣٠٨
قصه مريم عليه السلام.....	٣٢٠
القلم.....	٩٧، ٩٣
القواطع العقلية.....	١٥٧
القوة الخيالية.....	١٠٨
القوة الدافعة.....	١٢٩
القوة الشهوانية.....	١٢٤
القوة الغاذية.....	١٢٦
القوة الغضبية.....	١٢٤
القوة المتخيلة المتصرفه في خزانه الخيال..	٢٨٧
القوة المتصرفه.....	١٢٢
القوة المصوره.....	١٢٧
القوة المعينه للحس المشترك.....	١٢١
القوة المولده.....	١٢٦
القوة النامية.....	١٢٦
القوة النباتية.....	١٢٦
القوة الهاضمة.....	١٢٨

الفلك الأطلس.....	٤٦
الفلك الأعظم.....	٤٦، ٤٥
فلك البروج.....	٤٩
الفلك التاسع.....	٤٤٠، ٤٩
الفلك الثامن.....	٣٣٦
فلك الثواب.....	٢١٩، ٤٩
فلك الجوزهر.....	٥٠
فلك تاسع.....	٤٥
فلك تدوير.....	٥٠
فلك خارج المركز.....	٥٠
الفلكيات.....	٤٦
فناء العالم.....	٨١
الفناء في التوحيد.....	١٥٩
فنون العلوم الدينية.....	٣٩٢
فوائد البعثة.....	٣٠٣، ٣٠٢
الفئة الباغية.....	٢٩٦
القادر.....	١٩٢، ١٨٨، ١٨٤
القادرية.....	٢٠٨
القيح.....	٢٦٥
قدرة العبد.....	٢٤٩
القدرة.....	١٨٤
قدم العالم.....	١٨٤
القدم.....	٢١٣، ١٦٠
القصر.....	١٠٠

الكلام.....	٢٢٨
كلامه تعالى.....	٢٢٨
كمالات أول.....	٦١
كواكب السبعة السيارة.....	٥٠
الكواكب.....	٢١٧، ١٩٢، ٥٥، ٥١، ٤٦
كيفيات العناصر.....	٦٢
كيفية وقوع الشرّ في قضائه تعالى.....	٢٦٢
كيلوس.....	١٢٨
اللاهوت.....	١٥٩
اللذات الأخروية.....	٣٣٣
اللذات الحسية.....	١٦٧
اللذات العقلية.....	١٦٨
اللطف.....	٣٧٠، ٣٦٩، ٢٦٧
اللمس.....	١١٩
اللوح.....	٩٧، ٩٣
الماء.....	٥٨، ٥٦
مادة الكائنات.....	٢٩٢
الماسكة.....	١٢٨
ماهية الأزل.....	٧٣
ماهية الحركة.....	٧٣
ماهية الحق.....	٢٤٠
ماهية الشيء.....	١٠٦
ماهية الله تعالى.....	٢٤٠
الماهية المجردة.....	١٩٧

القوة الواهمة.....	١٢١
قوة متخيلة.....	١٢٢
قوة متفكرة.....	١٢٢
قوة مفكرة.....	١٢٢
القول بالحسن و القبح.....	٢٧٢
القول بالذوات القديمة.....	٢١٢، ٢٠٧
القول بالصفات القديمة.....	٢١٢، ٢٠٧
القوى الجسمانية.....	٣٥٢، ٣٤٨
القوى الطبيعية.....	١٢٥
القوى المحركة الاختيارية.....	١٢٤
القوى المحركة.....	١٢٤
القوى المدركة الباطنة.....	١٢٠
القوى المدركة الظاهرة.....	١٢٠
القوى المدركة.....	١١٧
قيام الحوادث بذاته تعالى.....	١٦٦، ١٦١، ١٦٠
قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى.....	١٦٥
الكافر البالغ في اجتهاده.....	٣٥٠، ٣٤٨
الكافر المعاند المعرض عن الحق.....	٣٤٩
الكافر المعاند.....	٣٤٨
كثرة القدماء.....	٢١٢، ٢٠٧
الكرامات.....	٣٢٠، ٢٨٤
الكرامة.....	١٢٤
الكرة.....	٤٦
كسب العبد.....	٢٥٦

مذهب أبي هاشم..... ٣٤٢، ٣٤٧
 مذهب أصحاب التعليم..... ٣٧٣، ٣٧٤
 مذهب أصحابنا..... ١٩٣
 مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة..... ٢١١
 مذهب أكثر أصحابنا..... ٢٠٧
 مذهب أكثر المتكلمين..... ٢١٢
 مذهب الاثنا عشرية..... ٣٧٣، ٣٧٤
 مذهب الأشاعرة..... ٢٥٩
 مذهب الأصحاب..... ٢٢٦
 مذهب الجبائي..... ٢٦٥
 المذهب الحق..... ٢٣٩
 مذهب الحكماء..... ٩٨، ١٠٢، ١٤٧، ٢١٠، ٢٢٦
 مذهب الحنفية..... ٢١٢
 مذهب السلف..... ١٥٦، ١٥٧
 مذهب الشيخ أبي علي بن سينا..... ٢١١
 مذهب الشيخ..... ٢١١
 مذهب الكرامية..... ٨١
 مذهب المتكلمين..... ٢٧
 مذهب المؤولين..... ١٥٧
 مذهب النظام..... ٢٧
 مذهب جمهور الحكماء..... ٢٠٧
 مذهب جمهور المتكلمين..... ٢٥
 مذهب طائفة من القدماء..... ٢٥
 المركبات..... ٤٦، ٦٠

الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة. ١٨٧
 الماهية من حيث هي هي..... ١٨٧
 المائل..... ٥٠
 مباحث العلة و المعلول..... ٢١١
 المبدأ الأول..... ٦٧
 المبدأ القريب للحركة..... ١٢٤
 المبدع الأول..... ٦٧
 مبعث عيسى عليه السلام..... ٣٠٥
 مبعث محمد عليه الصلاة و السلام..... ٣٠٥
 المتحرك القار..... ١٠٠
 المثل الأفلاطونية..... ٢٠٧، ٢١١
 المجزئات المتقدسة..... ١٣٣
 المجزئات المقدسة..... ١٣٠
 المحدد للجهات..... ٤٦، ٧٢
 محركات الأفلاك..... ٣٥٢
 المحركات العاقلة..... ١٠٠
 محل الحافظة..... ١٢٢
 محل الحس المشترك..... ١٢٠
 محل الخيال..... ١٢١
 محل العلم..... ١٠٣
 محل المتصرفة..... ١٢٣
 محل الوهم..... ١٢١
 المدير..... ٥٠
 مذهب أبي علي الجبائي..... ٣٤٢، ٣٤٧

الملائكة العلوية.....٣١٦، ٣١٧، ٣١٨
 الملائكة الكرويون.....٨٩، ٩٠
 الملائكة المقربين.....٣١٨
 الملائكة المكرمة.....١٣٠، ١٣٣
 الملائكة.....٣٩٢
 ملك.....١٩٤
 ملكة.....٣١٤
 منافع الأدوية.....٣٠٤
 المواد الفلكية.....٤٣
 المواليذ.....٣٥٢
 موجب القديم.....١٨٧
 الموجد القريب للأفلاك.....٩٢، ٩٥
 المؤمن العاصي.....٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠
 المؤمن الموفق للطاعات.....٣٤٨
 الميزان.....٣٦٠
 الميل المستدير.....٥٤
 ميل مستقيم.....٥٤
 نار بصرى.....٢٩٣
 النار.....٥٦، ٥٧
 ناسوت المسيح.....١٥٩
 نائبة بغداد.....٢٩٣، ٢٩٧
 النبات.....٦٠
 النبوة.....٢٧٧
 نوع الماء من بين أصابعه.....٢٩٤، ٢٩٩

المزاج.....٦٠، ٦١، ١١١، ١٦٧، ٣٤٩، ٣٥٢
 المشاعر الخمس.....١١٦، ١١٧
 المشاعر الخمسة الظاهرة.....١١٩
 المطالب الأصولية.....٣٧١
 المعاد البدني.....٣٣٠، ٣٣١
 المعاد الجسماني.....٣٣٢، ٣٣٣
 المعاد الروحاني و الجسماني.....٣٣١
 المعاد الروحاني.....٣٣١
 المعاد.....٣٣١
 المعادن.....٦٠
 المعارض.....٣٠٢
 المعاني الجزئية.....١٢١
 معتزلة البصرة.....٣٤٣
 المعجزة.....٢٨٣
 المعقول من بقاء الباري تعالى.....٢٣١
 المعقول من بقاء الحوادث.....٢٣١
 المغيات.....٢٩٥
 المفارقات.....٨٩
 المكان.....٧٢
 الملاء الأعلى.....٨٩
 ملائكة الأرض.....٨٩، ٩٠
 الملائكة السفلية.....٣١٧
 الملائكة السماوية.....٨٩، ٩٠
 الملائكة العظام.....٢٨٣

- النبي..... ٢٧٧، ٢٧٨
- النسخ..... ٣٠٥
- نصب الإمام..... ٣٦٧
- نظام الوجود..... ٢١٧
- النظر في المعرفة..... ٣٤١
- النظر في النجوم..... ٣١٣
- النظر..... ٢٣٨
- النفس الغضبية..... ١١٠
- النفس الناطقة الإنسانية..... ١١٣
- النفس الناطقة الحكيمة..... ١١٠
- النفس النباتية النامية..... ١٢٧
- النفس النباتية و الشهوانية..... ١١٠
- النفس النباتية..... ٢٨٥
- النفس..... ١٥
- النفوس البشرية المفارقة للأبدان..... ٩٠
- النفوس البشرية..... ٢٧٩
- النفوس الفلكية المنطبعة..... ١٠٧
- النفوس الفلكية..... ٢٨٦، ٨٩، ٩٩
- النفوس المجردة السماوية..... ٢١٥
- النفوس المنطبعة الفلكية..... ٢١٥
- النفوس المنطبعة..... ٣٥٢
- النفوس الناطقة..... ١٤١
- نفوساً أرضية..... ٨٩، ٩٠
- نفوساً جزئية منطبعة في مواد الأفلاك..... ١٠١
- نفوساً جزئية..... ٩٩
- نفوساً مجردة مدركة للكليات..... ١٠١
- نهى التحريم..... ٢٦٥
- نهى التنزيه..... ٢٦٥
- الهواء..... ٥٦، ٥٧
- هوية مجردة..... ١٩٧
- هيولى الأجسام العنصرية..... ١٠٧
- الهيولى العنصرية..... ٢٧٩
- الهيولى..... ٤٠، ٣٩، ١٥
- هيئة إدراكية..... ٢٩٠
- هيئة الأفلاك و الكواكب..... ١٩٧
- الهيئة النفسانية..... ٣١٤
- هيئة مزاجية..... ٢٩٠
- واجب الوجود من جميع جهاته..... ٢٠٠
- واجب الوجود..... ١٧١، ١٩٧، ٢٠٩
- الواسطة بين الوجود و العدم..... ١٨٧
- واقعة آدم..... ٣٠٨، ٣١١
- الوجوب..... ٢٦٧
- وجود الجنة و النار..... ٣٣٨
- الوجود الخاص المتّصف بالوجوب الذاتي..... ١٧٤
- الوجود الخاص..... ١٤٨، ٢١٠
- الوجود المطلق..... ١٤٨، ١٩٤، ٢١٠
- الوحدة..... ١٠٤

يوم أحد.....٢٩٤، ٣٠١

يوم حديبية.....٢٩٩

يوم حنين.....٣٠١

الوحي.....٢٨٣

وعيد صاحب الكيرة.....٣٤٥

يزدان.....١٩٤

٤. فهرس الأعلام والمترق والقبائل والجماعات والكت

أبي الحسين البصري ٣٢٥, ٣٢٠, ٢٥٠
 أبي بكر ٣٨٣, ٣٨١, ٣٧٩, ٣٧٤, ٣٧٣, ٣١٧
 ٣٨٤, ٣٨٥, ٣٨٦, ٣٩١, ٣٩٥, ٣٩٦, ٤٢٠
 أبي عبد الله الحليمي ٣١٧, ٣١٦
 أبي علي بن سينا ٦٤
 أبي لهب ٢٢٩
 أبي نصر الفارابي ٦٤
 أبي هاشم ٣٤٧, ٣٤٢, ٢٠٩, ١٥٣, ١٥١
 الاثنا عشرية ٣٧٤, ٣٧٣
 أحد ٨٠, ٥٥, ٣٤, ٣٢, ٣١, ٢٩, ٢٧, ٢٢, ١٨
 ٨١, ١١٢, ١٢٣, ١٢٤, ١٢٥, ١٤١, ١٤٢, ١٥٨
 ١٦٠, ١٦٤, ١٦٥, ١٧١, ١٧٥, ١٧٨, ١٨٤, ١٨٨
 ١٨٩, ١٩١, ٢٢١, ٢٢٩, ٢٤٢, ٢٤٣, ٢٤٥, ٢٥٠
 ٢٧٨, ٢٧٩, ٢٨٤, ٢٨٦, ٢٨٨, ٢٨٩, ٢٩٣, ٢٩٤
 ٢٩٦, ٢٩٨, ٣٠١, ٣٣٠, ٣٤٣, ٣٧٢, ٣٧٨, ٣٨٣
 ٣٨٥, ٣٨٦, ٣٩١, ٣٩٤, ٣٩٥, ٣٩٦
 إخوة يوسف عليه السلام ٣١٣
 آدم عليه السلام ٢٥٣, ٢٥٥, ٣٠٨, ٣١١, ٣١٢
 ٣١٦, ٣١٧, ٣١٨, ٣١٩, ٣٣٧, ٣٣٩
 أرسطاطاليس ١١٣, ١١٢, ٦٤
 أرسطو ٦٣
 أسارى بدر ٢٩٦
 الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني ٢٥٠

أبا الحسين ٣٢٠
 أبا بكر ٣٨٠, ٣٨١, ٣٨٣, ٣٨٤, ٣٩٢, ٣٩٥
 أبا لهب ٢٢٩, ٢٢٨
 إبراهيم ٣٠٨, ٣١٠, ٣١٢, ٣١٣, ٤٤٣, ٤٤٥, ٤٤٦
 ٤٤٩
 أبرقليس ٦٨
 إبليس ٣١٩, ٣١١, ٩١
 ابن أبي داود ٣٩٣
 ابن الراوندي ١١٠, ١٠٩
 ابن عم رسول الله ٣٨٤
 أبو إسحاق ٣٦١, ٣٢٠, ٢٥٠
 أبو الحسين البصري ٢١٦, ٢١٧, ٢١٨, ٢٢٥
 ٢٤٩, ٢٥٠
 أبو الهذيل ٨٢
 أبو بكر ٢٣٠, ٢٩٥, ٣٦٧, ٣٧٨, ٣٧٩, ٣٨٠, ٣٨٣
 ٣٨٤, ٣٨٦, ٣٩١, ٣٩٦, ٣٩٧
 أبو بكر ٢٩٧
 أبو حاتم الرازي ٣٩٣
 أبو سفیان ٣٨٤, ٣٧٩
 أبو علي الجاني ٢١٨, ٢٠٨, ١٩٦, ٨١
 أبو علي ٢١١, ٢١٢, ١٩٣, ١٩٦, ٢٠٨, ٢١١, ٢١٧
 أبو هاشم ٢١٨, ٢١٧, ٢١١, ٢٠٨, ١٩٦, ٨٢, ٨١
 ٣٣٩

أكثر صناديد قريش ٣٧٩	الأستاذ ٢٤٩, ٢٥٠, ٣٢٠, ٣٦١
أكثر فرق المتكلمين ٣٨٥	الإسماعيلية ٣٦٧, ٣٦٨
الأكثرين ١٥١	الإسماعيلية ٣٧٣
أم الفضل ٢٩٦, ٢٩٣	الإشارات ٥٧, ٤٤١, ٤٤٥, ٤٤٦
إمام الحرمين ٨٢, ٢٣٠, ٢٤٩, ٢٥٠	الأشاعرة ١٥, ٢٥٨, ٢٥٩, ٢٧٩, ٣٤٨
الإمام فخر الدين ٢٣٠	الأشعرية ٨١
الإمام ٢١, ٨٣, ١٧٢, ٢٣٠	أصحاب التعليم ٣٧٣, ٣٧٤
الإمامية ٣٦٧, ٣٦٨, ٣٦٩, ٣٧٣, ٣٧٥, ٣٧٦	أصحاب الكهف ٣٢٠
الأئمة ١٦٨, ١٦٩, ٣٠٩, ٣١٥, ٣١٩, ٣٢١, ٣٦٨	أصحاب النبي ٣٧١
٣٧٣, ٣٧٥, ٣٧٦, ٣٧٧, ٣٧٨, ٣٨٣, ٣٨٥, ٣٩١	أصحاب فيثاغورس ٦٩
امراة أخيه أوربا ٣١٣	أصحاب محمد بن الهيصم ١٥٥
الإنجيل ٣٣١	أصحاب محمد بن كزّام ١٥٤
أنس ٢٩٨	الأصحاب ١٦٧, ٢٢٦, ٤٤١
الأنصار ٣٥٧, ٣٧٩, ٣٨٤	أصحابنا ١٠٢, ١٩٣, ٢٠٨, ٢١٧, ٢١٨, ٢٢٨
أنكساغورس ٦٥, ٦٨	٢٥٦, ٣٠٧, ٣٠٩, ٣١٧, ٣٤٨, ٣٤٩, ٣٦٧, ٣٦٨
أنكسيمانس ٦٧	٣٧٥
أهل التحقيق ٢٥٦	آصف ٣٢٠
أهل التواريخ ٢٩٨	الأصم ٣١١
أهل السنة والجماعة ٣٧٥	أفلاطون ١١٣, ٢٠٩
أهل السنة ٢٧١	أقليدس ٣١, ٣٢
أهل الشرع ٩٠	أكثر أصحابنا الأشاعرة ٢١١
أهل العلم ٦٣, ٢٩٨	أكثر أصحابنا ٢٠٧, ٢١١, ٣١٦
أهل بغداد ٢٩٧	أكثر الأئمة من أهل السّنة ٣٦١
أهل فارس ٢٩٥	أكثر السلف ٣٦١
أهل مكة ٢٧٨, ٢٩٨	أكثر الفقهاء ٢٦٩
أوائل المعتزلة ٩٠	أكثر المتكلمين ٨٩, ٩٠, ٢١٢

التوراة ٣٣١, ٦٧
 تيم ٣٨٤, ٣٧٩
 ثامسطيوس ٦٤
 ثاوفرطيس ٦٤
 الثوبة ١٩٤, ١٩٢, ٦٩, ٦٦
 جابر بن سمرة ٢٩٨
 جابر ٤٤٢, ٢٩٩, ٢٩٨
 الجاحظ ٣٥٠, ٣٠١, ٨١
 جالينوس ٧٠, ٦٣
 الجبائيان ٢٠٧
 جماعة من الدهرية ٢٩٤
 جمع من المتصوفة ١٥٩, ١٥٨
 جمع من المعتزلة ٣٧١
 جمعاً من الصحابة ٣٧٩
 جمهور الحكماء ٢٠٧
 جمهور المتأخرين ١٨, ١٧
 جمهور المتكلمين ٧٦, ٢٥, ٢٤
 جمهور المسلمين ٣٧٩, ٣٧٨
 جمهور المعتزلة ٢٥٠, ٢٠٨, ٢٠٧
 الجمهور من أصحابنا ٢٢٥
 الجمهور من الناس ٢٨١
 الجمهور منا ٢١٦
 الجمهور ٣٣٨, ٣٠٨, ٣٠٧, ٢١٨, ٢١٧, ٢١٦
 الحجاز ٢٩٧
 حجّة الإسلام ٢٢٥, ١٠٢
 الحرانية ٦٩

أولاد آدم ٣١١
 الأئمة الأربعة ٣٨٣, ٣٧٨
 أئمة الحديث ٣٩٣
 الأئمة الراشدين ٢٩٥
 البراهمة ٣٠٢, ٣٠١, ٢٦٤
 برقلس ٦٤
 البصرة ٣٤٣, ٢٩٧
 بصرى ٢٩٧, ٢٩٣
 البصري ٤٤٦, ٣٢٥
 بطلميوس ٥٠
 بعض أصحابنا ٢٣, ١٧
 بعض أصحابه ١٥٥
 بعض الحنفية ٢٣٤
 بعض الفضلاء ٢٠
 بعض القدماء ٢٥
 بعض المتكلمين ٧٣
 بغداد ٤٤٣, ٢٩٧, ٢٩٣
 البلخي ١٩٦, ١٩٣
 بلقيس ٣٢٠
 بنو قنطوراء ٢٩٧
 بني اسرائيل ٢٩٥
 بني أمية ٣٨٩, ٣٨٤
 بني حنيفة ٢٩٥
 بني عبد مناف ٣٨٤, ٣٧٩
 تاليس ٦٧, ٦٥
 الترك ٢٩٧

رأس بني أمية ٣٧٩
 رهط من أصحابه ٣٠٠
 الروافض ٣١٤, ٣٠٨
 الزبير بن العوام ٣٨٤
 الزبير ٣٧٩
 سائر المعتزلة ٣٢٠, ٢٥٠
 سعد بن عبادة ٣٧٦
 سقراط ٦٦
 السلف ٢٥٧, ٢٥٦, ٢٣٣, ٢٣٢, ١٥٧, ١٥٦
 سيويه ٢٧٨
 الشام ٢٩٨, ٢٩٧
 شعيا ٣٣١
 الشيخ أبو علي بن سينا ٢٠٩
 الشيخ أبو الحسن الأشعري ٣٦١, ٢٤٩, ٢٣٢, ٢٣٠
 الشيخ أبي علي بن سينا ٢١١
 الشيخ الرئيس ٥٧
 الشيخ ٥٧, ٢١١, ٢٣٠, ٢٣١, ٢٣٢, ٢٤٩, ٤٤٣
 ٤٤٦
 الشيخين ٣٧٨
 الشيطان ٣٦٨, ٣٦٧, ٣٠٩, ٣٠٨, ٩٠
 الشيعة ٣٨٦, ٣٨٤, ٣٨٠, ٣٧٩, ٣٦٨, ٣١٧, ٣١٦
 صاحب التلخيص ٢٠٩, ١٩٥, ١٩٤
 صاحب الصحاح ٢٨٤
 صاحب الملل و النحل ٦٧
 صاحب الوحي صلوات الله عليه ٩٠, ٨٩
 صاحب تلخيص المحصل ١٧٣, ٨١

حزقيل ٣٣١
 الحسن ٣٧٩
 الحسين ٣٧٩
 الحشوية ٣٠٩, ٣٠٧
 حكماء الهند ٨٥
 الحكماء ١٥, ٢٤, ٢٥, ٢٦, ٣٠, ٣١, ٣٤, ٣٥, ٣٧, ٤٣, ٤٥, ٨٩, ٩٠, ٩١, ٩٢, ٩٣, ٩٨, ٩٩, ١٠١, ١٠٢, ١٠٣, ١١٦, ١٣٠, ١٣٣, ١٤٧, ١٤٨, ١٥١, ١٥٣, ١٦٧, ١٦٨, ١٦٩, ١٧١, ١٧٢, ١٧٣, ١٧٤, ١٧٥, ١٩٧, ٢٠٠, ٢١٠, ٢١٦, ٢١٧, ٢١٨, ٢٢٦, ٢٤٩, ٢٥٠, ٢٥٨, ٢٦٢, ٢٧١, ٢٧٨, ٢٨٤, ٢٩٢, ٣٠٤, ٣٨٥, ٣٩٢, ٤٣٠
 الحكيم ٢٨, ١١٦, ١١٧, ١٧٥, ٢٦٦, ٢٦٩, ٢٧٠, ٢٧١, ٢٧٣, ٣١٦, ٣١٧, ٣٤٣
 حملة الشرع ٩٠
 الحنابلة ٢٢٨
 الحنفية ٤٣٠, ٢٣٥, ٢٣٤, ٢١٢
 الخلفاء الثلاث ٣٨٠
 الخوارج ٣٦٨, ٣٦٧, ٣٤٤, ٣٤١, ٣٠٨, ٣٠٧
 الخوارج ٣٧١
 خير ٣٩٢, ٣٨٥
 داود عليه السلام ٣١٤, ٣١٣, ٣٠٨, ٣٠٤
 دجلة ٢٩٧
 الديصانية ١٩٥, ٦٦
 الذوات القديمة ٢١٣
 ذيمقراطيس ٦٨

الغزالي ١٠٢, ١٤٧, ٣٠١, ٤٤٤, ٤٤٧
 فاطمة الزهراء ٣٧٩, ٣٨٤
 الفضل بن العباس بن عتبة ٣٨٩
 الفضل ١٢٥, ١٢٩, ٣٨٩, ٣٩٦, ٤٤٦, ٤٤٧, ٤٤٨
 الفضل ٢٩٦, ٢٩٣
 الفضيلية ٣٠٧, ٣٠٨
 الفقهاء ٣٨٥, ٣٨٨, ٣٩٢
 الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس ٦٥
 الفلاسفة ٦٥, ١٨٤, ١٩٢, ١٩٣, ٢٠٩, ٤٤٤
 فيثاغورس ٦٦
 القاضي أبو بكر الباقلاني ٢٣٠
 القاضي أبو بكر ٢٥٠, ٣٦١
 القاضي ٢١٧, ٢١٨, ٢٣٠, ٢٤٩, ٢٥٠, ٣١٦
 ٣١٧, ٣٣٧, ٣٣٨, ٣٣٩, ٣٦١, ٤٤٨
 القائلون بجواز صدور الذنب عن الأنبياء ٣١٠
 القائلين بالتطبيق ١٤١
 قبيلة أهل العلم ٢٩٨
 قبيلة تيم بن مرة ٣٨٤
 قدماء المتكلمين ١٥١, ١٥٢
 القدماء من الفلاسفة ٢٠٩
 قريش ٣٠٠, ٣٧١, ٣٧٢, ٣٨٤, ٤٤٧
 قوم (قوماً) ١١٢, ٣٠٩
 قوماً من المليين ١١٣
 كتاب المنقذ ٣٠١
 كتب الأنبياء عليهم السلام ٣٣١
 كتب السير و التواريخ ٣٨٣

الصحابه ٢٩٥, ٣٦٧, ٣٧٦, ٣٨٠, ٣٨٤, ٣٨٥
 ٣٩٢, ٣٩٣, ٣٩٩, ٤٤١, ٤٤٧
 ضرار ١٤٧
 طائفة من القدماء ٢٥
 الظاهريون من المتكلمين ٢٣٢
 العارفين ١٥٩, ٤٥٠
 عباس ٢٩٣, ٢٩٦, ٤٤٧, ٤٥٠
 العباس ٢٩٦, ٣٧٨, ٣٧٩, ٣٨٣, ٣٨٤, ٣٨٥, ٣٩١, ٤٤٧, ٤٥٠
 عبد الله ٢٩٦, ٢٩٣
 عثمان ٢٩٦, ٣٧٨, ٣٨٠, ٤٤٣, ٤٤٥
 العجم ٢٩٥
 العرب ٢٧٨, ٢٩٤, ٢٩٥, ٣٠١
 العقلاء ١٤٨, ١٥٦, ١٥٧, ١٦٢, ١٦٧, ٢٢٩, ٢٤٢, ٢٤٥, ٢٥٣, ٢٦٤, ٣٦٧, ٣٦٨, ٣٦٩
 عقيل بن أبي طالب ٢٩٦
 علي بن أبي طالب ٣٨٤, ٣٨٧, ٤٤١
 علي ٢٩٦, ٣٧٨, ٣٧٩, ٣٨١, ٣٨٣, ٣٨٤, ٣٨٥, ٣٩٢, ٣٩٠
 عم رسول الله ٣٧٩, ٣٨٤
 عمار ٢٩٣
 عمر ٣, ٢٩٣, ٢٩٥, ٢٩٦, ٣٨٠, ٣٨٦, ٣٩٢, ٣٩٧, ٤٤١, ٤٤٢, ٤٤٣, ٤٤٤, ٤٤٨, ٤٤٩
 العنبري ٣٥٠
 عيسى عليه السلام ١٥٩, ٢٠٧, ٢١٢, ٣٠٥, ٣٠٦, ٣١٨

المرقونية ٦٦
 مروان ٣٨٠
 مريم ٣٨٩, ٣٤٤, ٣٢٠
 المسلمون ٣٣٢, ٢٢٨, ٢٢٥, ٦٤
 مسيلة الكذاب ٢٧٨
 المشاؤون ٢٠٩
 المشائين ٢٠٨, ٢٠٧
 المشبهة ٢٣٦, ١٥٤
 مصر ٢٩٥, ٦٥
 معاوية ٣٨٠, ٢٩٦
 معتزلة بغداد ٢٦٨
 المعتزلة ١٥, ١٧, ٢٣, ٢٥, ٨٣, ٩١, ٢١٦, ٢٢٠,
 ٢٢١, ٢٢٥, ٢٤١, ٢٤٢, ٢٤٩, ٢٥٠, ٢٥٢, ٢٥٣,
 ٢٥٨, ٢٥٩, ٢٦٠, ٢٦٤, ٢٦٥, ٢٦٧, ٢٦٨, ٢٦٩,
 ٢٧٠, ٢٧١, ٢٧٢, ٣١٦, ٣١٧, ٣٢٠, ٣٢٥, ٣٤١,
 ٣٤٤, ٣٤٥, ٣٥٤, ٣٥٥, ٣٥٦, ٣٦١, ٣٦٧, ٣٦٨,
 ٣٧٢, ٣٧٥, ٤٤٦
 معتر الكلابي ٣٨٨
 مقاتل بن سليمان ٣٤٧, ٣٤٢
 مكة ٣٨٤, ٣٧٩, ٢٩٨, ٢٩٥, ٢٧٨
 الملائكة ٨٩, ٩٠, ٩١, ٩٢, ٩٣, ١٣٠, ١٣٣, ٢٤٤,
 ٢٦٢, ٢٧٧, ٢٧٩, ٣١٣, ٣١٦, ٣١٧, ٣١٨, ٣١٩,
 ٣٣١, ٣٩٢
 الملطي ٦٧
 المنجمون ١٩٤, ١٩٢
 المنجمين ٣٠٤

كتب دلائل النبوة ٣٠١, ٣٠٠
 الكرامية ١٥٤
 الكرامية ١٦٢, ١٦٠, ١٥٤
 الكرامية ٧٧, ٧٩, ٨١, ٨٣, ١٥٤, ١٦٥, ٢٢٠,
 ٢٢١, ٢٢٥, ٢٢٨, ٢٣٦, ٣٢٥, ٣٦١
 الكعبي ٢٢٥, ٢١٨, ٢١٧, ٨٢
 كليب بن يربوع ٣٨٨
 المانوية ١٩٥, ٦٦
 المبرّد ٣٨٦, ٥٦
 المتقدمين ٤٤٨, ٣٣٦, ٣٠١, ١٤٧
 المتكلم ٢٤٣, ٢٤١, ٢٢٨, ٢٨
 المتكلمون من الفريقين ٢٢٩
 المتكلمون ١٥, ٢٤, ٢٦, ٢٧, ٣٥, ١٤٧, ١٤٨,
 ١٧١, ١٧٨, ١٨٣, ١٨٤, ٣٩٢
 مثبتوا الحال ٢٠٨
 المجتهدون ٢٧١
 المجسمة ١٥٤
 المجسمة ١٥٤
 المجوس ٢٩٤, ١٩٤, ١٩٢, ٦٤
 المحض ٤٤٨, ٤٤٤, ٨١
 المحققين ٢١٣
 المحققين ٢١٣
 محمد الشهرستاني ٢٥
 محمد بن الهيصم ١٥٤
 محمود الخياط ٨٢
 المرجئة ٣٤٧, ٣٤٢

٣١٢	
٢٠٨	نفاة الأحوال
٣٠٤	نوح عليه السلام
٣٩٥, ٣٩٤, ٣٩٠, ٣٨٤	هارون
٨٥, ٦٦	الهند
٤٤٧, ٤٤٥, ٤٤٣, ٣٨٠, ٦١	يزيد
٢٩٩	يعلى بن مزة الثقفي
٢٩٤	اليهود
٣٣١, ٣٠٥, ٣٠٤, ٦٤	اليهود
٢٩٩	يهودية من أهل خير
٤٤١, ٣١٤, ٣١٣, ٣١١, ٣٠٨, ٢٥٤, ٢٥٢	يوسف
٤٥٠, ٤٤٩, ٤٤٧	

٢٧٣	المنكرون للتكليف
٣٩٣	المهاجرون
٢٥٥, ٢٤٣, ٢٣٧, ٢٣٦, ١٤٧	موسى عليه السلام
٣٩٥, ٣٤٦, ٣٣١, ٣٠٦, ٣٠٥, ٣٠٤	
٣٠١, ٢٩٨, ٢٨٦, ٢٨٢, ٢٨٠, ٢٧١, ٢٤٢	الناس
٣٦٧, ٣٥٩, ٣٥٨, ٣٣٨, ٣٣٧, ٣٣١, ٣٠٩, ٣٠٦	
٣٨٤, ٣٧٩, ٣٦٦, ٣٧٤, ٣٧٣, ٣٧٢, ٣٧١, ٣٦٨	
٤٤٥, ٣٩٧, ٣٩٣, ٣٩١, ٣٨٨, ٣٨٧, ٣٨٥	
٢١٨, ٢١٧	النجار
٢٩٣	النجاشي
٣١٨, ٢٩٤, ٢١٢, ٢٠٧, ١٥٩, ١٥٨, ٦٤	النصارى
٢١٨, ١٩٥, ١٩٣, ١١٠, ١٠٩, ٢٧, ٢٥	النظام

مصادر التحقيق

١. أبجد العلوم؛ لأبي الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ق.
٢. أبقار الأفكار في أصول الدين؛ لأبي الحسن علي بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين الآمدي، تحقيق أحمد محمد مهدي، القاهرة، دار الكتب و الوثائق القومية، ١٤٢٣ق.
٣. الاحتجاج على أهل اللجاج؛ لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، مشهد، نشر المرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ق.
٤. أخبار القضاة؛ للوكيع محمد بن خلف بن حيان، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٣٦٦ق.
٥. الأربعين في أصول الدين؛ لمحمد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ق.
٦. الاستيعاب في أسماء الأصحاب؛ لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.
٧. أسد الغابة؛ لأبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم ابن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير، بيروت، دار الكتاب العربي.
٨. الأسماء والصفات؛ لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ١٤١٧ق.
٩. الإشارات والتنبيهات؛ للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: مجتبى الزارعي، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٨١ش.
١٠. الإصابة في تمييز الصحابة؛ لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ق.
١١. اعتقادات فرق المسلمين و المشركين؛ لفخر الدين الرازي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٤١٣ق.

١٢. أعلام النبوة؛ لأحمد بن حمدان أبي حاتم الرازي، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ١٣٨١ش.
١٣. أعلام النبوة؛ لعلي بن محمد الماوردي، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ١٤٠٩ق.
١٤. الأعلام؛ لخير الدين الزركلي، الطبعة السابعة، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩م.
١٥. الأغاني؛ لأبي الفرج الأصفهاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٦. أقسام المولى في اللسان؛ للشيخ المفيد، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ق.
١٧. الإمامة في أهم الكتب الكلامية؛ للسيد علي الميلاني، قم، منشورات الرضي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ق.
١٨. إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع؛ لتقي الدين أحمد بن علي المقرئ، تحقيق محمد عبد الحميد النمسي، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٩. أنساب الأشراف (كتاب جمل من أنساب الأشراف)؛ لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.
٢٠. الأنساب؛ لأبي سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ق.
٢١. أوائل المقالات؛ للشيخ المفيد، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ق.
٢٢. الإيمان؛ لمحمد بن إسحاق ابن منده، تحقيق أيمن صالح شعبان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ق.
٢٣. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام؛ للعلامة المجلسي محمد باقر بن محمد تقي، بيروت، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ق.
٢٤. البدء والتاريخ؛ لمطهر بن طاهر المقدسي، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية.
٢٥. البداية والنهاية (تاريخ ابن كثير)؛ لأبي الفداء إسماعيل بن عمر المعروف بابن كثير الدمشقي، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ق.
٢٦. بصائر الدرجات الكبرى؛ لأبي جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار القمي، تحقيق السيد محمد السيد حسين المعلم، قم، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٤ش.

٢٧. تاج العروس من جواهر القاموس؛ للسيد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي، تحقيق: علي الشيري، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٤ق.
٢٨. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام؛ لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٣ق.
٢٩. تاريخ الخلفاء؛ لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق إبراهيم صالح، دمشق، دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.
٣٠. تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)؛ لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، بيروت، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ق.
٣١. تاريخ المسعودي (مروج الذهب ومعادن الجوهر)؛ لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي، تحقيق أسعد داغر، قم، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ق.
٣٢. تاريخ بغداد أو مدينة السلام؛ لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.
٣٣. تاريخ مدينة دمشق (تهذيب تاريخ دمشق الكبير)؛ لابن عساكر علي بن حسن بن هبة الله، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.
٣٤. تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده (نزهة الأرواح وروضة الأفراح)؛ لمحمد بن محمود الشهرزوري، تحقيق: عبد الكريم أبو شوירب، باريس، دار بيلون، الطبعة الأولى.
٣٥. التبصير في الدين؛ لأبي المظفر الأسفرايني، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث.
٣٦. التذكرة في أحوال الموتى وأمر الآخرة؛ لمحمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: الداني بن منير آل زهوي، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٣ق.
٣٧. التعريفات؛ لعلي بن محمد الجرجاني، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٠ش.
٣٨. تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)؛ لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ق.
٣٩. تفسير البضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)؛ للفاضل ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البضاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ق.

٤٠. تفسير الثعلبي (الكشف و البيان)؛ لأبي اسحاق أحمد بن محمد الثعلبي، تحقيق: أبو محمد ابن عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ق.
٤١. تفسير الزمخشري (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل)؛ لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تصحيح مصطفى حسين احمد، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ق.
٤٢. تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)؛ لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.
٤٣. التفسير الكبير (تفسير الفخر الرازي - مفاتيح الغيب)؛ لمحمد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ق.
٤٤. تلخيص الشافعي؛ للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تقديم و تعليق السيد حسن بحر العلوم، قم، مؤسسة إنتشارات المحيين، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ق.
٤٥. تلخيص المحصل (نقد المحصل)؛ للخواجه نصير الدين الطوسي محمد بن محمد بن الحسن، بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ق.
٤٦. تنزيه الشريعة المرفوعة من الأخبار الشنيعة الموضوعة؛ لأبي الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف و عبدالله محمد الصديق، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ق.
٤٧. التوحيد؛ للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ق.
٤٨. التوحيد؛ لمحمد بن إسحاق ابن منده، تحقيق: محمد بن عبد الله الوهبي، رياض، دار الفضيلة، ١٤٣١ق.
٤٩. تهافت الفلاسفة؛ لأبي حامد محمد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، تهران، شمس تبریزی، ١٣٨٢ش.
٥٠. الحاشية على إلهيات الشرح الجديد؛ للمقدّس الأردبيلي أحمد بن محمد، تحقيق أحمد عابدي، قم، مكتب الأعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ق.
٥١. الحور العين؛ لأبي سعيد بن نشوان الحميري، تحقيق: كمال المصطفى، تهران، ١٩٧٢م.
٥٢. الخرائج و الجرائح؛ لأبي الحسن سعيد بن هبة الله المعروف بـ قطب الدين الراوندي، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ق.

٥٣. **دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة؛** لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ق.
٥٤. **الذخيرة في علم الكلام؛** للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ق.
٥٥. **الزاهر في معاني كلمات الناس؛** لابن أنباري محمد بن قاسم، تحقيق: يحيى مراد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ق.
٥٦. **السنن (سنن أبي داود)؛** لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق السيد محمد سيد، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ق.
٥٧. **سنن ابن ماجه؛** لأبي عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٨ق.
٥٨. **سنن الترمذي (الجامع الصحيح)؛** لمحمد بن عيسى، تحقيق احمد محمد شاكر، القاهرة، دارالحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٩ق.
٥٩. **سنن النسائي (السنن الكبرى)؛** لأبي عبدالرحمن أحمد بن علي بن شعيب النسائي، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري و سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١ق.
٦٠. **سير أعلام النبلاء؛** لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ق.
٦١. **السيرة النبوية؛** لابن هشام عبد الملك بن هشام الحميري، تحقيق مصطفى السقا و إبراهيم الأبياري و عبدالحفيظ الشبلي، بيروت، دار المعرفة.
٦٢. **شذرات الذهب؛** لابن عماد الحنبلي عبد الحي بن أحمد، تحقيق الأرناؤوط، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ق.
٦٣. **شرح الأساس الكبير؛** لأحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، تحقيق: أحمد عطاء الله عارف، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، الطبعة الأولى، ١٤١١ق.
٦٤. **شرح الإنشادات و التنبيهات؛** لفخر الدين الرازي، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ١٣٨٤ش.
٦٥. **شرح الإنشادات و التنبيهات؛** للخواجه نصير الدين الطوسي محمد بن محمد بن الحسن، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٦ش.

٦٦. شرح المواقف؛ للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، إعداد السيد محمد بدر الدين النعساني، قم، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.
٦٧. شرح تجريد العقائد؛ لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي، قم، رائد، ١٤٠٠ش.
٦٨. شرح نهج البلاغة؛ لابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ق.
٦٩. الشعر و الشعراء؛ لعبد الله بن مسلم ابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ق.
٧٠. الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)؛ لإسماعيل بن حماد الجوهري، تقديم أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم لاملايين، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ق.
٧١. صحيح البخاري؛ لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، القاهرة، وزارة الأوقاف، الطبعة الثانية، ١٤١٠ق.
٧٢. صحيح مسلم؛ لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.
٧٣. طبقات الأطباء و الحكماء؛ سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بـ ابن جلجل، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، الطبعة الأولى، ١٩٥٥ق.
٧٤. الطبقات الكبرى؛ لابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠ق.
٧٥. طبقات المحدثين بأصبهان و الواردين عليها؛ لأبي الشيخ الأنصاري، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢ق.
٧٦. طبقات المعتزلة؛ لأحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق سوسنة ديفلد- فلزر، بيروت، دار مكتبة الحياة.
٧٧. عوالي اللئالي العززية في الأحاديث الدينية؛ لابن أبي جمهور محمد بن علي بن إبراهيم الأحساني، تحقيق: مجتبی العراقي، قم، دار سيّد الشهداء للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ق.
٧٨. عيون الأنباء في طبقات الأطباء؛ لأبي العباس ابن أبي أصيبعة، تحقيق: نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة.
٧٩. الغدير في الكتاب و السنة و الأدب؛ للعلامة عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، قم، مركز الغدير

للدراسات الإسلامية؛ الطبعة الأولى، ١٤١٦ق.

٨٠ الفرق بين الفرق؛ لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل - دار الآفاق، ١٤٠٨ق.

٨١ الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ لابن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ق.

٨٢ فضائح الباطنية؛ لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد علي القطب، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٢ق.

٨٣ فضائل الصحابة؛ لأحمد بن حنبل، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، القاهرة، دار ابن الجوزي، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠ق.

٨٤ الفهرست؛ لابن النديم محمد بن إسحاق أبي يعقوب الوراق، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى.

٨٥ قاموس البحرين؛ لمحمد أبو الفضل محمد المعروف بحميد مفتي، تحقيق: علي اوجي، تهران، ميراث مكتوب، ١٣٧٤ش.

٨٦ الكافي؛ لمحمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، تحقيق علي أكبر الغفاري، تهران، انتشارات اسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ش.

٨٧ الكامل في اللغة والأدب؛ للمبرد النحوي أبي العباس محمد بن يزيد، تحقيق: تغايرد ييضمون و نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٩ق.

٨٨ كتاب نسب قرش؛ لأبي عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيري، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.

٨٩ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ للعلامة الحلي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٧ق.

٩٠ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال؛ لعلاء الدين علي المتقي الهندي، إعداد بكري حياني و صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤٠٩ق.

٩١ كنز الفوائد؛ لمحمد بن علي الكراچكي، تحقيق عبد الله نعمة، قم، دار الذخائر.

٩٢ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛ لمصطفى بن عبد الله الحاجي خليفة، بيروت، دار

إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.

٩٣. **لباب الآداب؛** لأسامة بن مرشد ابن منقذ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة السنّة، ١٤٠٧ق.

٩٤. **لسان الميزان؛** لابن حجر العسقلاني، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٣٩٠ق.

٩٥. **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية؛** لجمال الدين مقداد بن عبد الله الأسدي السيوري الحلبي، تحقيق السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، قم، مؤسسة بوستان كتاب، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ق.

٩٦. **الثالث المصنوعة في الأحاديث الموضوعة؛** لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ق.

٩٧. **مجمع البيان في تفسير القرآن؛** لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق فضل الله اليزدي الطباطبائي، طهران، منشورات ناصر خسرو، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢ش.

٩٨. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد؛** للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة المقدسي، ١٤١٤ق.

٩٩. **محاضرات في الاعتقادات؛** للسيد علي الحسيني الميلاني، قم، مركز الأبحاث العقائدية، ١٤٢١ق.

١٠٠. **المحصل (محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين)؛** لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق حسين آتاي، عمان، دار الرازي، الطبعة الأولى، ١٤١١ق.

١٠١. **مسند الإمام أحمد بن حنبل؛** لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦ق.

١٠٢. **مطالب السؤول في مناقب آل الرسول؛** لكمال الدين محمد بن طلحة الشافعي النصيبي، بيروت، مؤسسة البلاغ، الطبعة الأولى، ١٤١٩ق.

١٠٣. **المطالب العالية من العلم الإلهي؛** لفخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ق.

١٠٤. **معارج الفهم في شرح النظم؛** للعلامة الحلبي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، قم، دليل ما، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ش.

١٠٥. **معاني الأخبار؛** للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ق.

١٠٦. معجم البلدان؛ لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، بيروت، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
١٠٧. معجم الشعراء؛ لمحمد بن عمران المرزباني، تحقيق: فاروق اسليم، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ق.
١٠٨. المغازي؛ لمحمد بن عمر الواقدي، تحقيق مارسدن جونز، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ق.
١٠٩. المغني في أبواب التوحيد و العدل؛ للقاضي عبد الجبار الأسدآبادي، تحقيق محمود الخضري و محمود محمد قاسم و إبراهيم مذكور و طه حسين، القاهرة، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، ١٩٦٥م.
١١٠. مقالات الإسلاميين؛ لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق هلموت رُيتز، آلمان- ويسبادن، فرانس شتاينر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠ق.
١١١. المقالات و الفرق؛ لسعد بن عبد الله الأشعري، تحقيق محمد جواد مشكور، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ش.
١١٢. الملل و النحل؛ لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، منشورات الرضي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ش.
١١٣. مناقب آل أبي طالب؛ لمحمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني، تحقيق يوسف البقاعي، قم، علامه، ١٣٧٩ق.
١١٤. المنتظم في تاريخ الأمم و الملوك؛ لأبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، تحقيق محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.
١١٥. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون؛ لمحمد علي التهانوي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
١١٦. الوافي بالوفيات؛ لخليل بن ابيك الصفدي، تحقيق هلموت ريتز، بيروت، دار النشر فرانز شتاينر، الطبعة الثانية، ١٤٠١ق.
١١٧. وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان مما ثبت بالنقل أو السماع أو أثبتته العيان؛ لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الفكر،

الطبعة الأولى.

١١٨. هدية العارفين: أسماء المؤلفين و آثار المصنّفين؛ لإسماعيل باشا البغدادي، تصحيح محمد مهدي خرسان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٩٥١م.